بيان تلبيس الجهمية

في تأسيس بدعهم الكلامية

أو

نقض تأسيس الجهمية

تأليف

أبي العباس شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

بتصحيح وتكميل وتعليق

محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

طبع بأمر

جلالة الملك المعظم فيصل بن عبد العزيز آل سعود

الطبعة الأولى

مطبعة الحكومة مكة المكرمة

١٣٩٢ هـ



نقض تأسيس الجهمية

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

المجلد الثاني

« هو كتاب جليل المقدار ، معدوم النظير ، كشف فيه الشيخ أسرار الجهمية وهتك أستارهم ، ولو رحل طالب العلم لأجل تحصيله الى الصين ماضاعت رحلته »

« ابن عبد الهادي »



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله ورضي عنه :

فصل (١)

«الفصل الرابع» في اقامة البراهين على أنــه ليس مختصــا بحيــز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار اليــه

ثم قال ابو عبدالله الرازي في تأسيسه: « الفصل الرابع » في إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا وهناك »(×)

وقد ذكر على ذلك ثمانيــة براهين ، مع ما بعضها مبني على ما تقــدم من نفي أنه جسم ؛ فإنه قرر أن ذلك يستلزم نفي أن يــكون على العرش ، وأكثرها غير مبني على ذلك .

ماذكـره الرازي هنـــا يتضمـن النفي المطلـق ، وهو صريح قول الجهمية والمعتزلة

وهذا « الفصل » يتضمن أنه ليس على العرش ، ولا فوق السموات ، وأن الرسول لم يعرج به إليه ، وأنه لا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل من عنــده شيء ، ولا ترفع الأبصار والرؤوس والأيدى إليه فى الدعاء ؛ بل لا تتوجـــه القلوب إلى فوق قصداً للتوجه إليه أصلا فى دعاء ولا عبادة ولا غير ذلك ، و يتضمن أنه ليس فوق العالم رب ولا إله ، وليس هناك إلا العدم المحض والنفي الصرف ، وأن ما فوق العرش وما تحت الأرض الســـابعة سواء فى ذلك ، فـــكما أنه ليس فى جوف الأرض فليس فوق العرش ؛ بل منهم من يقول أنه فى كل مكان ، أو فى كل موجود : إما بمعنى أن تدبيره فيهم ، و إما بمعنى أن ذاته فى كل مــكان ، أو أن ذاته هي كل موجود . وأما ما فوق العرش فليس هناك شيء : لأنه هو ليس هناك عندهم ، وليس فوق العالم موجود آخر مخلوق حتى يقــال إنه فيـــه بمعنى التدبير أو بذاته أو بمعنى أن وجوده وجوده . فهذه أقوال الجهمية متــكلمهم ومتعبدهم ؛

مذاهب الجهمية : متكميهـــــم ، وعبادهم

لــكن متكلموهم الجهمية إلى النفي المطلق أقرب (٢) ؛ لــكن ثم طائفة تقول

---

(١) أول هذا المجلد اتفقت فيه الخطيتان : (الكواكب الدراري رقم ١٧١ ص ٩٤ ، ونسخة ليدن رقم ٢٠٢١ ج ٤ ص ١) .

(×) ص ٤٥ من « تأسيس التقديس » .

(٢) جملة : لكن الى أقرب . جاءت في مخطوطة ليدن بعد قوله : أنه لا نهاية له .

هو بذاته فوق العرش وفى كل مـــكان ؛ كما ذكر ذلك الاشعري فى « المقالات » عن زهير الأثرى وأبي معاذ التومنى وأصحابهم (١) فقـال : إنهم يقولون أن الله بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وأنه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسـم ، ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ، ويزعم أنه يجيء يوم القيـامة كما قال : (وجاء ربك) . وهذا فى نفاة الجسم يشبه قول بعض (٢) مثبتة الجسم الذين يقولون انه لا نهاية له ؛ إذ الـكلام قد يصف الموجود بصفة المعدوم ويشبه ذلك .

مذهب غلاتهم اغلظ ، فيهم استكبار عن العبـادة ، وعبادهم فيهم اشراك

وأما عبادهم فلهم قصد وإرادة فيمن يعبدونه ، والقصد لا يتوجه إلى العـدم المحض ؛ فلهذا كثيراً ما يجعلونه هو فى كل مكان ؛ أو يجعلونه هو الوجود كله . والعامة هم إلى هذا أقرب ؛ لأنه لا تخرج القلوب أن تعبـد شيئاً موجوداً ، وبنو آدم قد اشركوا بالله فعبدوا ماشاء الله من المخلوقات فإذا ذكر لهم مايقتضى عبادة كل شيء كما فعلته الأتحادية لم ينفروا عن هذا نفورهم عن ان تعطـل قلوبهم من عبادة شيء من الأشياء بالـكلية ، فهؤلاء يشركون شـركا ظاهراً ، وأما أولئك فالجحود المحض أغلب على قلوبهم ؛ ولهذا يوجد فيهم من الاستكبار عن العبادة وقسوة القلوب ما لا يوجد فى الآخرين ، وكل واحد من الاستـكبار والاشراك ينافى الاسلام الذى بعث الله به رسله وانزل به كتبه .

فان الاسلام أن تعبد الله وحده لا شريك له ، فمن عبد الله وغيره فقد اشرك به ، كما كان مشركو العرب وغيرهم، ومن امتنع عن عبادة الله كفرعون ونحوه فهو جاحد ، وهو أكفر من هؤلاء وان كان مشركا حيث له آلهة يعبدها .

---

(١) في نسخة ليدن : واخوانهم . بدل أصحابهم .

(٢) كلمة : بعض . ليست في مخطوطة ليدن . وما في نسخة الكواكب هـو الصحيح كما تقدم في حكاية مقالات المشبهة ج ١ ص ٤٠٧ .

ولما كان الاسلام هو دين الله العام الذي اتفق عليه الأولون والآخرون من جميع عباده المؤمنين ، كما قال نوح عليه السلام : (فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجري إلا على الله ، وأمرت أن أكون من المسلمين) وقال : (ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين) وقال : (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله أصطفى لكم الدين فلاتموتن إلا وأنتم مسلمون) وقال يوسف عليه السلام : (توفني مسلماً والحقني بالصالحين) كما قال : (إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون . واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحاق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء ـ إلى قوله ـ ماتعبدون من دونه إلا أسماءاً سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر الا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال موسى عليه السلام : (ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين) وقال (إنا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وقالت بلقيس : (رب إني ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين) وقد قال تعالى : (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن) وقال تعالى : (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون) وهذا عام فى الأولين والآخرين كما قال : (أفغير دين الله يبغون . وله اسلم من فى السموات والأرض طوعاً وكرها واليه يرجعون . قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ، وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين) وقال: (شهد الله أنه

لا إله إلا هو والملائـكة وأولو العلم قائماً بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحـكيم . إن الدين عند الله الاسلام) ثم قال : (وما اختلف الذين أوتوا الـكتاب إلامن بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ومن يـكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب . فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني ، وقل للذين أوتوا الـكتاب والأميين أأسلمتم ، فإن اسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) .

اختلاف اليهود والنصارى في دين الله كان بغياً لا جهلا

وقوله تعالى: (إن الدين عند الله الاسلام ، وما اختلف الذين اوتوا الـكتاب إلا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم) فيه بيان أنهم اختلفوا فى دين الله الذى هو الاسلام من بعد ماجاءهم العلم ، حملهم على الاختلاف البغي ، وهـذا كما قال : (شـرع لـكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي اوحينا إليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى : أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم اليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب . وما تفرق الذين أوتوا الـكتاب إلامن بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم ، وإن الذين أورثوا الـكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب . فلذلك فادع واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينـكم ، الله ربنا وربـكم ، لنا أعمالنا ولـكم أعمالـكم ، لا حجة بيننا وبينـكم ، الله يجمع بيننا واليه المصير) .

واختلاف أهل الـكتاب فى دين الله الذى هو الاسلام قد تـكلمنا عليه فى غير هذا الموضع . (١)

---

(١) أنظر « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » للمؤلف ، وخلاصة أقاويل أهل الحلول والاتحاد جـ ٢ من الفهارس العامة ص ٦ ـ ٨ .

ومن ذلك ان « اليهود » يغلب عليهم الاستكبار والقسوة ، فهم يعرفون الحق ولا يتبعونه ، و بذلك وصفهم الله فى القرآن . ومن فسد من أهل العلم والكلام كان فيه شبه منهم ؛ ولهذا يوجد فى متكلمة الجهمية من المعتزلة ونحوهم شبه كثير ، حتى إن من أحبار اليهود من يقرر الأصول الخمس التى للمعتزلة ، و يوجد فيهم من التكذيب بالقدر والصفات وتأويل مافى التوراة وغير ذلك مافيه مضاهاة للمعتزلة .

مشابهة متكلمة الجهمية لليهود ، ومشابهة متعبدتهم للنصارى

وأما « النصارى » فيغلب عليهم الاشراك والجهل . فهم يتعبدون و يرحمون لكن بضلال واشراك ، و بذلك وصفهم الله فى القرآن ، ولهذا يوجد فى متعبدة الجهمية من الاتحادية وغيرهم منهم شبه كثير ، حتى قد رأيت من هؤلاء الاتحادية من أخذ كلام النصارى النسطورية (١) يزنه بكلامهم ، وحتى إن من النصارى من يأخذ « فصوص الحكم » لابن عربي فيعظمه تعظيما شديداً و يكاد يغشى عليه من فرحه به (٢) ولهذا يوجد شيوخ الاتحادية موالين للنصارى ، ولعلهم يوالونهم أكثر من المسلمين .

في هذا الفصل ينفصل أهل التوحيد من أهل الالحاد ، قول أهل التوحيد ان الله فوق العرش

و إذا كان كذلك فينبغي أن يعلم أن الكلام فى هذا الفصل مقصود لنفسه ، وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الالحاد ؛ فإن القول بان الله فوق العرش هو مما اتفقت عليه الأنبياء كلهم ، وذكر فى كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل ، وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف ، وجميع طوائف الصفاتية تقول بذلك : الكلابية ، وقدماء الأشعرية وأئمتهم

---

(١) نسبة الى نسطور النصراني ، والنسطورية يقولون : ان اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به كحلول الماء في الاناء · قال المؤلف : وهذا باطل قطعاً ، بل ذلك باطل في العبد مع العبد ، فانه لا تتحد ذاته ، ولا تحل ذات أحدهما في ذات الآخر (ج ٢ من مجموع فتاويه ص ٨٥ ، ١٧١ ، ١٩٦) ·

(٢) وانظر الرد على ابن عربي ومؤلفاته في المجلد الثاني من مجموع فتاوي ابن تيمية ·

ولفظ الجسم والمتحيز لا يدل على مدح الرب وتميزه عن غيره فلم يثبته السلف، بخلاف أسمائه الحسنى

والكرامية ، وقدماء الشيعة من الامامية وغيرهم ؛ بخلاف لفظ « الجسم » و « المتحيز » فإن هذا لم يثبته السلف والأئمة مطلقا ولا نفوه مطلقا ؛ و إن كان فيما أثبتوه مايوافق ماقد يعنيه مثبتو ذلك ، وفيما نفوه ماقد يوافق بعض أقوال نفاة ذلك وذلك أن الله سبحانه له الأسماء الحسنى ، كما سمى نفسه بذلك ، وأنزل كتبه ، وعلمه من شاء من خلقه كاسمه (الحق) و (العليم) و (الرحيم) و (الحكيم) و (الأول) و (الآخر) و (العلي) و (العظيم) و (الكبير) ونحو ذلك. وهذه الأسماء كلها اسماء مدح وحمد تدل على مايحمد به ، ولا يكون معناها مذموماً ؛ وهي مع ذلك قد تستلزم معاني اذا أخذت مطلقة وسميت بأسمائها عمت المحمود والمذموم مثل اسمه (الرحيم) فإنه يستلزم الارادة، فاذا أخذت الارادة مطلقا وقيل: المريد . فالمريد قد يريد خيراً يحمد عليه ، وقد يريد شراً يذم عليه . وكذلك اسمه (الحكيم) و (الصادق) وغيرهما يتضمن أنه متكلم ، فإذا أخذ الكلام مطلقا وقيل : متكلم . فالمتكلم قد يتكلم بصدق وعدل ، وقد يتكلم بكذب وظلم وكذلك الاسم (الأول) يدل على أنه متقدم على كل شيء ، فإذا أخذ معنى التقدم ، وقيل : قديم . فإنه يقال على ماتقدم على غيره و إن تقدم غيره عليه كالعرجون القديم والافك القديم . وكذلك اسم (الحق) بل وسائر الأسماء تدل على انه بحيث يجده الواجدون ، فإذا أخذ لفظ الوجود مطلقاً لم يدل إلا على انه بحيث يجده غيره لم يدل على انه حق فى نفسه و إن لم يكن ثم غيره يجده . وكذلك إذا قيل ذات أو ثابت أو نحو ذلك لم يدل الا على القدر المشترك لم يدل على خصوصية . وكذلك اسم (العلي) و (العظيم) و (الكبير) يدل على أنه فوق العالم ، وأنه عظيم وكبير ، وكذلك يستلزم أنه مباين للعالم متحيز عنه بحده وحقيقته . فإذا أخذ اسم « المتحيز » ونحوه لم يدل إلا على القدر المشترك لم يدل على مايمدح به الرب ويتميز به عن غيره . وقد قال من قال من العلماء : إن مثل اسمائه « الخافض » « الرافع »و« المعز » « المذل » و « المعطى »

« المـانع » و « الضار » « النافع » لايذ كر ولا يدعى بأحد الاسمين الذي هو مثل « الضار » و« النافع » و « الخافض» ؛ لأن الاسمين إذا ذ كرا معا دل ذلك على عموم قدرته وتدبيره ، وأنه لارب غيره ؛ وعموم خلقه وأمره فيه مدح له وتنبيه على أن مافعله من ضرر خاص ومنع خاص فيه حكمة ورحمة بالعموم ، و إذا ذ كر أحدهما لم يـكن فيه هذا المدح ؛ والله له الأسماء الحسنى ليس له مثل السـوء قط فكذلك أيضا الأسماء التى فيها عموم و إطلاق لما يحمد و يذم لا توجد فى أسماء الله الحسنى ، لانها لاتدل على مايحمد الرب به و يمدح .

ولا نفـوا مضمونهمـا لأن نفيـه باطـل ، كأسمائه المقيدة

لـكن مثل هذه الأسماء ومثل تلك ليس لأحد أن ينفي مضمونهاايضا فيقول ليس بضار ، ولا خافض، أو يقول ليس بمريد ولامتـكلم ، ولا بائن عن العالم ، ولا متحيز عنه ، ونحوذلك ؛ لان نفي ذلك باطل و إن كان إثباته يثبت على الوجه المتضمن مدح الله وحمده ، و إذا نفى هاتان فقد تقابل ذلك النفي بالاثبات رداً لنفيه و ان لم تذ كر مطلقة فى الثناء والدعاء والخبر المطلق ؛ فإن هذا نوع تقييد يقصد به الرد على المنافق المعطل ، وهذا فى الاثبات والنفي جميعا ، فمن العيـوب والنقائص مالايحسن أن يثنى على الله به ابتداءا ؛ لـكن اذا وصفه بعض المشر كين نفي ذلك رداً لقولهم ، كمن يقول : إن الله فقير، ووالد ، ومولود ، أو ينـام ونحو ذلك ، فينفى عن الله الفقر والولادة وغير ذلك . فهذا اصل فى التفريق بين ماذ كر من أسماء الله وصفاته مطلقا ومالايذ كر [إلا] مقيداً اما مقرونا بغيره و إما لمعارضة مبطل وصف الله بالباطل ، فـ (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين والحمدلله رب العالمين) .

المبطل لا يصادم لفـظ القـرآن الا اذا أفـرط في الجهل

ومما ينبغى أن يعلم أن المبطل إذا أراد أن ينفي ماأثبته القرآن أو يثبت مانفاه لم يصادم لفظ القرآن إلا إذا أفرط فى الجهل مثل من ينـكر من الجهمية اطـلاق القول بان الله كلم موسى تـكليما او أن (الرحمن على العرش استوى) ونحو ذلك

وقد يقول : إنما انكرت اطلاقه لأن مطلقه عنى به معنى فاسداً ، ويكون المطلق لم يعن غير ماعناه الله ورسوله ، ومنهم من لايمكنه منع اطلاق اللفظ فيطلق من التصريف ماجاء به نص آخر ، وماهو من لوازم هذا النص مثل أن يقول : يقال (الرحمن على استوى) ولا يقال الله ولا الرب على العرش استوى ، او لا يقال هو مستو . فإذا قيل لأحد هؤلاء : فقد قال فى الآية الأخرى : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) وقال : (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ، ثم استوى على العرش) بقي حائراً ، كما روي أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء (١): أحب ان تقرأ هذا الحرف (وكلم الله (٢) موسى تكليماً) ليكون موسى هو الذى كلم الله ، ولا يكون فى الكلام دلالة على أن الله كلم أحداً . فقال له : فكيف تصنع بقوله : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) ؟ !

لكن يعبر عن المعاني التي تنافيه بعبارات ابتدعها فيها اشتباه

واذا كان الفاظ النصوص لها حرمة لا يمكن المظهر للاسلام أن يعارضها فهم يعبرون عن المعاني التى تنافيها بعبارات أخرى ابتدعوها ، ويكون فيها اشتباه وإجمال ، كما قال الامام أحمد : فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم .

كتعبير الرازي عن نفي كونه فوق العرش .. بنفي الحيز والجهة والاشارة اليه

ومن هذا الباب قول المؤسس (٣) ونحوه ممن فيه تجهم : « إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس إنه هاهنا وهناك » . فإن المقصود الذى يرده على منازعه بهذا الكلام إنه ليس على العرش

---

(١) أحد القراء السبعة المشهورين .

(٢) بنصب الهاء من اسم الجلالة .

(٣) الرازي مؤلف كتاب « تأسيس التقديس » .

ولا فوق العالم كما يذكره فى سائر كلامه ، ويحرف النصوص الدالة على ذلك ، ولكن لم يترجم للمسألة بنفي هذا المعنى الخاص الذى اثبتته النصوص ؛ بل عمد الى معنى عام مجمل يتضمن نفي ذلك ، وقد يتضمن أيضاً نفي معنى باطل ، فنفاهما جميعاً ، نفى الحق والباطل ؛ فإن القائل : ليس فى جهة ولا حيز . يتضمن نفيه أنه ليس داخل العالم ولا فى أجواف الحيوانات ولا الحشوش القذرة ، وهذا كله حق. ويتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق العالم . وهذا باطل ، وكان فى نفيه نفي الحق والباطل .

ما حصل بسبب اطلاق هذه الألفاظ من الاختلاف والخطأ والعداوة

ولهذا كان « أهل الاثبات » على فريقين : منهم من يقول : بل هو فى جهة وحيز ؛ لأنه فوق العرش . وهذا مما دخل فى عموم كلام النافي ، والنافية الكلية السالبة تناقض بإثبات معين ، كما فى قوله : (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) ومقصود هذا المثبت جهة معينة وحيزاً معيناً وهو ما فوق العرش . ومنهم لا يطلق أنه لا فى جهة ولا فى حيز ؛ إما لأن هذا اللفظ لم ترد به النصوص ، وإما لأنه مطلق لا يبين المقصود الحق وهو أنه على العرش وفوق العالم ، وإما لأن لفظه يفهم أو يوهم معنى فاسداً مثل كونه قد أحاط به بعض المخلوقات ؛ فإن كثيراً من النفاة وان كان مشهوراً عند الناس بعلم أو مشيخة أو قضاء أو تصنيف قد يظن أن قول من قال : إنه فى السماء أو فى جهة . معناه ان السموات تحيط به وتحوزه ، وكذلك إذا قال : متحيز . يظن أن معناه التحيز اللغوى ، وهو كونه تحيز فى بعض مخلوقاته ، حتى ينقلون ذلك عن منازعهم اما عمداً أو خطأ ، وربما صغروا الحيز حتى يقولوا : إن الله فى هذه البقعة ، أو هذا الموضع ، أو نحو ذلك من الأكاذيب المفتراة .

وأيضاً فمن « المثبتة الضلال » من يقول : إن الله متحيز بهذا الاعتبار مثل من يقول « إنه ينزل عشية عرفة على جمل أورق فيصافح المشـاة ، ويعانق الركبان » و « أن النبي ﷺ رآه فى الطواف » أو «فى بعض سكك المدينة » و « أن مواضع الرياض هو موضع خطواته » ونحو ذلك مما فيه من وصفه بالتحيز أمر باطل مبني على أحاديث موضوعة ومفتراة .

ولهذا الاجمال والاشتراك الذى يوجد فى الأسماء نفياً وإثباتا تجد طوائف من المسلمين يتباغضون ويتعادون أو يختصمون أو يقتتلون على اثبات لفظ أو نفيـه ؛ والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه ، والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه ؛ لأن اللفظ فيه اجمال واشتراك يحتمل معنى حقاً ومعنى باطلا ، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق ، والنافى يفسره بالمعنى الباطل ؛ ثم المثبت ينـكر على النافى بأنه جحـد من الحق ، والنافى ينـكر على المثبت أنه قال على الله الباطل ، وقد يـكون أحدهما أو كلاهما مخطئين فى حق الآخر ، وسبب ذلك مع اشتراك اللفظ نوع جهـل ونوع ظلم ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

رد الرازي ليس على الكرامية والحنابلة ، بل على اهل الاثبات كلهم حتى الأشعري وأصحابه الكبار

واذا كان القول بان الله فوق العرش وفوق العـالم ولوازم هذا القول الذى يلزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامة الصفاتية لم يـكن رد هذا المؤسس على طائفة أو طائفتين بل على هؤلاء كلهم ، وقد ذكرنا بعض ما يعرف به مذهبهم فى غير هذا الموضع (١) ؛ فإن المقصود الأكبر هنا إنما هو النظر العـادل فيما ذكره من دلائل الطرفين ليحـكم بينهما بالعدل ، وأما ما للمثبتة من الحجج التى لم يذكرها هو ، وذكر القائلين بالاثبات: فلم يكن ذلك هو المقصود ؛ لـكن الـكلام يحوج الى ذكر بعضه فينبه على ذلك ، فمن ذلك طائفة هذا المؤسس

(١) وتقدمت الاشارة اليه في « الحموية » ويأتي قريباً .

وهم « أبو الحسن الأشعري واتباعه » فان قدماءهم جميعهم وأئمتهم الكبار كلهم متفقون على أن الله فوق العرش ، ينكرون ما ذكره المؤسس وطائفة معه كأبي المعالي وأبي حامد من نفي ذلك أو تأويل آيات القرآن كقوله : (ثم استوى) بمعنى « استولى » وقد ذكرت قبل ذلك قول أبي الحسن الأشعري فى « كتاب الابانة » (١) حيث قال :

نص كلام الأشعري في « الابانة » على اثبات الاستواء وغيره من الصفات ، ورده على منكريها

فإن قال قائل : قد انكرتم قول : المعتزلة ، والقدرية ، والرافضة ، والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التى بها تدينون ؟ قيل له : قولنا الذى به نقول ، وديانتنا التى بها ندين : التمسك بكتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله ﷺ ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، و بما كان يقول أحمد بن حنبل نضر الله وجهه و رفع درجته وأجزل مثو بته قائلون ، ولما خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، و زيغ الزائغين ، وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من امام مقدم ، و كبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين .

وجملة قولنا : انا نقر بالله تبارك وتعالى ، وملائكته ، و كتبه و رسله ، وما جاء من عند الله ، وما روى الثقاة عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل واحد فرد أحد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ، وأن محمداً ﷺ عبده و رسوله ، والجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لاريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً كما قال : (و يبقى وجه ربك ذو الجلال

---

(١) في المجلد الأول ص ٤٢٠ ــ ٤٢٦ .

والاكرام) وأن له يدين كما قال تعالى : (بل يداه مبسوطتان) وقال سبحانه وتعالى : (لما خلقت بيدي) وأن له عينان بلا كيف كما قال عز وجل : (تجري باعيننا) وأن من زعم أن اسم الله عز وجل غيره كان ضالا ، وان لله علماً كما قال عز وجل : (أنزله بعلمه) وقال سبحانه : (وماتحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) ونثبت لله تعالى قدرة وقوة كما قال سبحانه : (أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة) ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج ، ونقول : إن كلام الله غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون كما قال سبحانه : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، وأنه لا يكون فى الأرض شيء من خير ولا شر الا ماشاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله (١) ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً . وندين بان الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، ويراه المؤمنون كما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ ، ونقول : إن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنه محجوبون كما قال : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وان موسى سأل الله الرؤية فى الدنيا وأن الله تجلى للجبل فجعله دكاً ، وأعلم بذلك موسى أن لا يراه فى الدنيا .

---

(١) في نسخة « ليدن » زيادة أذكرها فيما يلي ، « وأن أحداً لا يستطيع ان يفعل شيئاً قبل ان يفعله الله عز وجل ، ولا يستغني عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله ، وأنه لا خالق الا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة بقدرة ، كما قال سبحانه (لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) وكما قال عز وجل : (أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون) وهذا في كتاب الله كثير ، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم واصلحهم وهداهم ، وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان ، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تعالى (من يهدي الله فهو المهتدي) وان الله سبحانه وتعالى يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكن أراد ان يكونوا كافرين كما علم ، وان الله خذلهم وطبع على قلوبهم ، وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره وحلوه ومره ، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وأنا لا نملك لأنفسنا ضراً ولا نفعاً الا ما شاء الله ، وأنا نلجىء أمورنا الى الله ، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت اليه » قلت : وهذالا يوجد أيضاً في كتاب الابانة (طبع المنيرية) وسيمر بك فيما نقله المؤلف من كتاب « المقالات » للأشعري .

ونرى أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمر ، كما دانت بذلك الخوارج ، وزعموا أنهم بذلك كافرون . ونقول : إن من عمل كبيرة وما أشبهها مستحلا لها كان كافراً اذا كان غير معتقد لتحريمها . ونقول : ان الاسلام أوسع من الايمان ، وليس كل اسلام ايماناً . وندين بان الله يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه ، وأنه يضع السموات على أصبع والأرضين على أصبع ، كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، وندين بأن لا ننزل أحداً من الموحدين المسلمين بالايمان جنة ولا ناراً الا من شهد له رسول الله ﷺ . ونرجوا الجنة للمذنبين ، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين ، ونقول ان الله سبحانه وتعالى يخرج من النار قوماً بعد ماامتحشوا بشفاعة محمد ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ، و بأن الميزان والحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، وان الله يوقف العباد بالموقف ، و يحاسب المؤمنين ، وأن الايمان قول وعمل يزيد و ينقص ، ونسلم للروايات الصحيحة فى ذلك عن رسول الله ﷺ التى رواها الثقات عدلا عن عدل حتى تنتهي الرواية الى رسول الله ﷺ .

وندين بحب السلف رضي الله عنهم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ، ونثنى عليهم بما أثنى الله عليهم ، ونتولاهم ونقول ان الامام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضى الله عنه ، وأن الله أعز به الدين ، واظهره على المرتدين ، وقدمه المسلمون للامامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة ، ثم عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، ثم عثمان بن عفان نضر الله وجهه ، قتله قاتلوه ظلما وعدوانا ، ثم علي ابن أبي طالب صلوات الله عليه ورضوانه (١) فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ

---

(١) تخصيص علي بالصلاة عليه دون الثلاثة خطأ قد نبه عليه ابن تيمية . وغالباً ما يكون من النساخ . وقد جرى المؤلف على عدم الاعتراض لما يجيء في النقول في غير موضع الشاهد ، وقد أخذت بطريقته .

وخلافتهم خلافة النبوة ، ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ ونتولى سائر أصحاب رسول الله ﷺ ، ونكف عما شجر بينهم ، وندين الله أن الأئمة الأربعة راشدون ، مهديون ، فضلاء لا يوازيهم فى الفضل غيرهم ، ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ، وأن الرب يقول : « هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ » وسائر ما نقلوه وأثبتوه ؛ خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل .

ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإجماع المسلمين ، وما كان فى معناه ؛ ولا نبتدع فى دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم ، ونقول إن الله يجيء يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) . وان الله يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال سبحانه : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وكما قال : (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى) .

ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وكذلك الجماعات ، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلى خلف الحجاج ، وأن المسح على الخفين سنة فى الحضر والسفر خلافاً لقول من انكر ذلك ، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، والاقرار بامامتهم ، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة ، وندين بترك الخروج عليهم ، وترك القتال فى الفتنة ، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ، ومسألتهم فى قبورهم ، ونصدق بحديث المعراج ، ونصحح كثيراً من الرؤيا فى المنام ، ونقول إن لذلك تفسيراً . ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ونؤمن أن الله ينفعهم بذلك ، ونصدق بأن فى الدنيا سحرة ،

وان رسم (١) السحر كائن موجود فى الدنيا ، ونؤمن بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وتوارثهم . ونقر أن النار والجنة مخلوقتـان ، وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل . وأن الارزاق من قبل الله يرزقها عبـاده حلالا وحراماً ، وأن الشيطان يوسوس للانسـان ويشككه ويخبطه خلافاً لقول المعتزلة والجهمية ، كما قال الله عز وجل : (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وكما قال الله عز وجل : (من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس فى صدور الناس . من الجنة والناس) .

ونقول : إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يظهرها عليهم ، وقولنا فى الأطفال أطفال المشركين : ان الله يؤجج لهم ناراً فى الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك ، وندين أن الله يعلم ما العبـاد عامـلون ، والى ما هم صائرون وما كان وما يكون ، ومالا يكون ان لو كان كيف كان يـكون ، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين، ونرى مفارقة كل داعية لبدعة، ومجانبة أهل الأهواء. وسنحتج لما ذكرناه من قولنا ومابقي منه ومالم نذكره بابا باباً وشيئا فشيئاً ، ونتكلم عن مسألة رؤية الله بالأبصار ، وعلى القرآن . ثم قال :

(باب ذكر الاستواء)

وذكر ماقد نبه عنـه قريبا الذى اوله — فان قال قائل : ماتقـولون فى الاستواء ؟ قيل له إن الله مستو على عرشه ، كما قال سبحانه : (الرحمن على العرش استوى) وقال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصـالح يرفعه) وقال سبحانه وتعالى (بل رفعـه الله إليه) وقال سبحانه وتعالى : (يدبر الأمر من

(١) كلمة « رسم » لا توجد في الابانة .

السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال فرعون : (ياهامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب ، أسباب السموات فاطلع الى إله موسى واني لأظنه كاذبا) فاكـــذب موسى ان الله فوق السموات، وقال سبحانه : (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور) (١) والسموات فوقها العرش ؛ وأنما أراد العرش الذي على السموات ، وقال : (وجعل القمر فيهن نوراً) ولم يرد ان القمر يملؤهن جميعـــاً وأنه فيهن جميعاً ، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعـوا نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض .

قال : وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قوله: (الرحمن على العرش استوى) أنه استولى وملك وقهر ، وان الله فى كل مكان ، وجحدوا أن يـكون الله على عرشه كما قال أهل الحق فذهبوا فى الاستواء إلى الاستيلاء ، ولو كان هذا كما قالوه كان لافرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ، لأن الله عز وجل قادر على كل شيء .

ثم قال أبو الحسن الأشعري .

باب الـكلام فى « الوجه » و « العينين » و « البصر » .

قال الله تبارك وتعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) وقال سبحانه وتعـــالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) فاخبر سبحانه وتعالى أن له وجهاً لايفنى ولا يلحقه الهلاك ، وقال تعالى : تجري بأعيننا (٢) فاخبر عن العينين .

---

(١) وفي الابانة ص ٣٢ : « فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : (أأمنتم من في السماء) لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات ، وليس اذا قال : (أأمنتم من في السماء) يعنى جميع السموات ، وانما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ، ألا ترى ان الله تعالى ذكر السموات فقال : (وجعل القمر فيهن نوراً) . قلت : وهو أوضح مما في الخطيتين .

(٢) وفي الابانة « وقال (واصنع الفلك باعيننا) فاخبر عز وجل أن له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد وقال » .

ولله تعالى ذكره عين ووجه كما قال ، لايحد ولا يكيف ، وقال سبحانه : (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) وقال عز وجل : (ولتصنع على عيني) وقال تعالى : (وكان الله سميعاً بصيراً) وقال تعالى لموسى وهارون : (انني معكما اسمع وأرى) فاخبر عن سمعه ورؤيته و بصره .

قال: ونفت الجهمية ان يكون له وجه كما قال ، وأبطلوا أن يكون له سمع و بصر، ووافقوا النصارى، لأن النصارى لم تثبت لله سمعاً ولا بصراً إلا على معنى أنه عالم وكذلك قالت الجهمية . قال وحقيقة قول الجهمية أنهم قالوا : إن الله عالم ولا يقولون سميع بصير على غير معنى عالم ، وكذلك قول النصارى . وقالت الجهمية إن الله عز وجل لاعلم له ولاقدرة ولاسمع ولا بصر ؛ و إنما قصدوا الى تعطيل التوحيد والتكذيب ، فقالوا سميع بصير لفظاً ولم يحصلوا تحت قولهم معنى (١) ولولا أنهم خافوا السيف لأفصحوا أن الله غير سميع ولا بصير ولاعالم ؛ ولكن خوف السيف منعهم من إظهار كفرهم وكشف زندقتهم : وهذا قول المعتزلة والجهال (٢) قال: وزعم شيخ منهم مقدم عندهم أن علم الله هو الله سبحانه ، وان الله علم ، فنفى العلم من حيث أوهم أنه يثبته ، حتى ألزم أن يقول : يا علم أغفر لي إذا كان علم الله هو الله وكان الله على قياسه علماً وقدرة . وهو أبو الهذيل (٣) تعالى الله عز وجل عما يقولون علواً كبيراً .

ومن سألنا فقال : تقولون : إن لله عز وجل وجها ؟ قيل له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على صحة ذلك قوله سبحانه وتعالى : (و يبقى وجه

---

(١) وفي الابانة : « والتكذيب بأسماء الله عز وجل ، فاعطوا ذلك لفظاً ولم يحصلوا قولا في المعنى » قلت : والمعنى متقارب .

(٢) جملة : وهذا قول المعتزلة والجهال . لا توجد في الابانة المذكورة .

(٣) : وهو أبو الهذيل . لا توجد فيها أيضاً .

ربك ذو الجلال والاكرام) : وإن سألنا فقال : تقولون إن لله عز وجل يدين ؟ قيل له نعم نقول ذلك لقوله سبحانه : (يدالله فوق أيديهم) وروى عن النبي ﷺ « خلق آدم بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده» وقال سبحانه وتعالى : (بل يداه مبسوطتان) وجاء عن النبي ﷺ أنه قال : « كلتا يديه يمين » وقال سبحانه : (لأخذنا منه باليمين) وليس يجوز فى لسان العرب ولا فى عادة أهل الخطاب ان يقول القائل: عملت كذا و كذا بيدي وهو يعنى به النعمة، و إذا كان الله خاطب العرب بلغتها وما تجده مفهوماً فى كلامها ومعقولا في خطابها ولا يجوز ان يقول القائل : لي عليه يدين يعنى به نعمتين . ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها ودفع ذلك دفع أن تكون اليد بمعنى النعمة ، إذ كان لا يمكنه أن يتعلق فى أن اليد نعمة إلى من جهة اللغة ، فإذا دفع اللغة لزم أن لا يحتج بها ، وأن لا يقرأ (١) القرآن ، ولا يثبت اليد نعمة من قبلها ، لأنه أن رجع فى تفسير قوله (بيدي) يعنى نعمتي إلى الاجماع فليس المسلمون على ما ادعاه من ذلك متفقين ، و إن رجع الى اللغة (٢) أن يقول معنى نعمتي أن يقول القائل بيدي نعمتى ؛ و إن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ؛ ولن يجد إلى ذلك سبيلا .

ويقال لأهل البدع : لم زعمتم ان معنى قوله (بيدي) نعمتي ؟ أزعمتم ذلك اجماعا أو لغة ؟ فلا تجدون ذلك فى إجماع ولا فى لغة . فان قالوا : قلنا ذلك من القياس . قيل لهم : من أين وجدتم فى القياس أن قول الله عز وجل : (خلقت بيدي) لا يكون معناه إلا نعمتي ؟ ومن أين يمكن أن يعلم العقل أن يفسر لفظة كذا و كذا ، مع أنا رأينا الله عز وجل قد قال فى كتابه الناطق على لسان نبيه (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وقال سبحانه: (أفلا يتدبرون القرآن)

---

(١) في الابانة : « أن لا يفسر القرآن » وهي أوضح في المعنى ، لما يأتي .

(٢) وفي الابانة : فليس في اللغة ان يقول القائل : بيدي . يعني نعمتي .

ولو لا أن القرآن بلسان العرب ماجاز ان تتدبره ، ولا أن تعرف العرب معانيه إذا سمعته ، فلما كان من لايحسن كلام العرب لا يحسنه وانمــا يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم علموه ؛ لأنه بلسانهم نزل .

قال : وقد اعتل معتل بقول الله عزوجل : (والسماء بنيناها بأيد) قال الأيدي القوة ، فوجب ان يــكون معنى قوله (بيدي) أي بقدرتي . قيــل لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه :

(أحدها) ان الأيد ليس بجمع اليد ؛ لأن جمع يد أيدي ، وجمع اليد الــتى هي نعمة أيادي ، والله عز وجل لم يقل « بأيدي » ولاقال « بأيادى» وإنما قال : (لما خلقت بيدي) فبطل أن يكون معنى قوله (بيدي) معنى قوله: (بنيناها بأيد) .

وأيضا فلو أراد القوة لــكان معنى ذلك بقدرتي ، وهذا ناقض لقول مخالفينا ومجانب لمذاهبهم ؛ لأنهم لايثبتون قــــدرة الله عز وجل، فــكيف يثبتون قدرتين ؟ ! .

وأيضا فلو كان الله عز وجل عنى بقوله : (لما خلقت بيدي) القدرة لم يكن لآدم على ابليس فى ذلك مزية ، والله عز وجل أراد ان يرى فضــــل آدم عليــه السلام إذ خلقه بيديه دونه ، فلو كان خالقاً لابليس بيده كما خلق آدم بيــده لم يــكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، و كان ابليس يقول محتجاً على ربه عز وجــل فقد خلقتنى بيديك كما خلقت آدم بهما ، فلما اراد الله تفضيله عليــه بذلك قال له موبخاً على استــكباره على آدم ان يسجد له : (مامنعك ان تسجد لماخلقت بيدي أستــكبرت أم كنت من العالين) فدل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة كان الله عز وجل قد خلق الأشياء جميعها بقدرته ، وأنه إنما أراد اثبات « يدين » لم يشارك ابليس لآدم فى أنه خلق بهما .

قال : وليس يخلو قول الله عز وجل : (لماخلقت بيـدي) أن يـكون يعنى بذلك اثبات يدين نعمتين ، او يـكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين ، أو يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين، أويكون معناه اثبات يدين ليسا نعمتين، ولاجارحتين ولاقدرتين ، ولا يوصفان إلا كما وصف الله . ولايجوز أن يكون معنى ذلك نعمتين؛ لأنه لايجوز ان يقول القائل : عملت بيدي . وهو يعني نعمتي ،ولايجوز أن يعني عندنا ولاعند خصومنا جارحتين، ولايجوز عند خصومنا ان يعنى قدرتين ؛ لأنهم لايثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين ؟ !و إذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو ان معنى قوله عزوجل : (بيدي) إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين ولا جارحتين ولايوصفان إلا أن يقال : إنهما يدان ليست كالأيدي خارجا عن سـائر الوجوه الثلاثة التى سلفت (١) .

وأيضا فلو كان معنى قوله : (بيدي) نعمتي لـكان لافضيلة لآدم عليه السلام على ابليس فى ذلك على مذاهب مخالفينا ؛ لأن الله قـد ابتدأ ابليس بنعمة على قولهم كما ابتدأ بذلك لآدم ، فليس تخلو النعمتان أن تـكونا هما بدن آدم ، أو تـكونا عرضين خلقا فى آدم . فإن كان عنى بذلك بدن آدم فالأبدان عند مخالفينا من المعتزلة جنس واحد ، و إذا كان الأبدان عندهم جنساً واحداً فقد حصـل فى جسد إبليس على مذاهبهم من النعمة ماحصل فى جسد آدم ، و كذلك إن كان عنى عرضين فليس من عرض فعله فى بدن آدم من كون أو حياة أو قوة اوغير ذلك إلا وقد فعل من جنسه عندهم فى بدن ابليس ، فهذا [لا] يوجب الأفضلية لآدم على إبليس فى ذلك ، والله عز وجـل انما احتـــج على إبليس بذلك ليد له

---

(١) وفي نسخة « ليدن » : كالأيادي . بدل الأيدي . وفي الابانة بأن يقال انهما يدان ليستا كالأيدي خارجتان الخ .

أن لآدم فى ذلك الفضيلة ، فدل ما قلنـــاه على أن الله عز وجل قال : (خلقت بيدي) لم يعن نعمتي .

ويقال لهم : ما أنـكرتم (١) أن يـكون الله عز وجل عنى بقوله « يدي » يدين ليستا نعمتين ؟ فإذا قالوا : لأن اليدين إذا لم تكن نعمة لم تـكن إلاجارحة قيل لهم : ولم قضيتم أن اليد إذا لم تـكن نعمة لم تـكن إلا جارحة ؟ فإن قالوا رجعنا إلى الشاهد وإلى ما نجد فيما بيننا مخلوقاً فوجدنا ذلك إذا لم يـكن نعمة فى الشاهد لم يـكن إلا جارحة . قيل لهم : إن كان رجوعكم إلى الشـــاهد وعليه عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل فـكذلك لم تجدوا حياً من الخلق إلا جسما لحماً ودماً فاقضوا بذلك على ربـكم تعالى ؛ وإلا كنتم لقولـكم تاركين ، ولا اعتلا لـكم ناقضين . وإن أثبتم حياً لا كالأحياء (٢) فلم انـكرتم أن تكون اليدان التى أخبر الله عنهما يدين ليستا جارحتين ولا نعمتين ولا كالأيدي ؟ ! وكذلك يقال : لم تجدوا مدبراً حـكيما إلا انساناً وأثبتم البـاري مدبراً حـكيما ليس كالانسان ، وخالفتم الشاهد ، فقد نقضتم اعتلالـكم ، فلا تمنعوا من إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي من أجل أن ذلك خلاف الشاهد .

فإن قالوا : فإذا أثبتم لله « يدين » لقوله سبحانه : (لما خلقت بيدي) فلم لا أثبتم له أيدي لقوله سبحانه : (مما عملت أيدينـــا) ؟ قيل له : قد أجمع على بطلان قول من قال ذلك ، فوجب أن يـكون الله عز وجل ذكر أيدي ورجع الى اثبات يدين ؛ لأن الدليل قد دل على صحة الاجماع ، وإذا كان الاجماع صحيحاً وجب ان يرجع من قوله « أيدي » الى « يدين » لأن القرآن على ظاهره ،

---

(١) وفي الابانة : لم انكرتم .

(٢) وفي الابانة زيادة « منا » .

ولا يزول عن ظاهره الا بحجة ، فوجدنا حجة أولنا بها ذكر الأيدي على الظاهر (١) الى ظاهر آخر ،و وجب ان يكون الظاهر الآخر على حقيقة لا يزول عنه إلا بحجة .

فإن قال قائل : إذا ذكر الله الأيدي واراد يدين فما أنكرتم أن يكون ذكر الأيدي و يريد يداً واحدة ؟ قيل له : ذكر الله عز وجل أيدي وأراد يدين لأنهم اجمعوا على بطلان قول من قال أيدي كثيرة ، وقول من قال يد واحدة ؛ فقلنا يدان ؛ لأن القرآن على ظاهره الا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف ظاهره .

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون قوله سبحانه : (مما عملت أيدينا) على المجاز ؟ قيل له حكم كلام الله على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز الا بحجة ، ألا ترون أنه اذا كان ظاهر الكلام عموم فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم بغير حجة ، فكذلك قوله عز وجل : (خلقت بيدي) على ظاهره من إثبات الأيدي ، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهره « الأيدي » الى ما ادعاه خصومنا بغير حجة ، فلو كان ذلك جائزا لجاز لمدع أن يدعي ان ما ظاهره العموم فهو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة ، واذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه ، وأنه محال ان يكون مجازاً بغير حجة ؛ بل واجب ان يكون : (لما خلقت بيدي) إثبات يدين لله عز وجل فى غير نعمتين (٢) إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم : فعلت بيدي وهو يعني نعمتي .

---

(١) وفي الابانة ص ٣٩ أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر الى ظاهر ووجب ان يكون الظاهر الآخر .

(٢) وفي الابانة : في الحقيقة غير نعمتين .

ونص الأشعري في « المقالات » على اثبات الاستواء وسائر الصفات

قلت : وهـذا القول الذى ذكره الأشعرى « فى الابانة » ونصره ذكره فى كتاب « المقالات الـكبير » الذى فيه مقالات الاسلاميين ومقالات الطوائف غير الاسلاميين ، وكتاب «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين» : أنه قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة فقال — بعد ان ذكر مقـالات الشيع ، ثم الخوارج ، ثم المعتزلة ، ثم المجسمة ، ثم الجهمية ، ثم الضـرارية ، ثم البكرية ، ثم قوم من النساك ، ثم قال — هذه حكاية قول جملة أصحـاب الحديث وأهل السنة: جملة ماعليه أصحاب الحديث وأهل السنة الاقرار بالله، وملائـكته وكتبه ، ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقاة عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ، والله تعالى إله واحد ، فرد ، صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبـة ولاولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لاريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى) وأن له يدين بلا كيف كما قال : (خلقت بيـدي) وكما قال : (بل يداه مبسوطتان) وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : (تجري باعيننا) وان له وجها كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجـلال والاكرام) وأن اسماء الله لايقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج ، وأقروا أن لله علما كما قال : (أنزله بعلمه) وكما قال : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة ، واثبتوا لله القوة كما قال : (او لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة)

وقالوا إنه لا يـكون فى الأرض من خير ولا شر الا ماشاء الله، وأن الأشياء تـكون بمشيئة الله كما قال الله تعالى : (وما تشاؤن إلا أن يشاء الله) . وكما قال المسلمون : « ما شاء كان وما لم يشاء لم يـكن » وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، او يكون أحد يقدر ان يخرج عن علم الله او أن يفعل

شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، وأقروا أنه لا خالق إلا الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف لهم (١) ونظر لهم ، واصلحهم وهداهم ؛ ولم يلطف بالكافرين ولا اصلحهم ولا هداهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانو مهتدين ، وان الله يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف لهم حتى يكونوا مؤمنين ؛ ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علمهم ، وخذلهم ، ولم يصلحهم ، وطبع على قلوبهم ، وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره . ويؤمنون أنهم لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ، كما قال ، ويلجئون امرهم الى الله ويثبتون الحاجة الى الله فى كل وقت ، والفقر الى الله فى كل حال .

ويقولون : ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، والكلام فى الوقف واللفظ : من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ؛ لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق . ويقولون إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون ، قال الله تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وان موسى سأل الله عز وجل الرؤية فى الدنيا ، وان الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكاً فاعلمه بذلك أنه لا يراه فى الدنيا بل يراه فى الآخرة ، ولا يكفرون احداً من اهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر ، وهم بما معهم من الايمان [مؤمنون (٢)] وان ارتكبو الكبائر ، والايمان عندهم هو الايمان بالله

---

(١) وفي الابانة : بالمؤمنين . بدل : لهم .

(٢) في الابانة زيادة ما بين هذين القوسين (مؤمنون) وهي تكملة للمعنى .

وملائكته و كتبه و رسله و بالقدر خيره وشره حلوه ومره ، وان ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، وان ما اصابهم لم يكن ليخطئهم . والاسلام هو ان تشهد ان لا إله الا الله على ما جاء فى الحديث ، والاسلام عندهم غير الايمان . ويقرون بان الله مقلب القلوب ، ويقرون بشفاعة رسول الله ﷺ ، وأنها لأهل الكبائر من أمته ؛ و بعذاب القبر ، وأن الحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، والمحاسبة من الله للعباد حق ، والوقوف بين يدي الله حق ، و يقرون بان الايمان قول وعمل يزيد وينقص ، ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ، ويقولون اسماء الله هي الله ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله ينزلهم حيث شاء ، ويقولون أمرهم الى الله إن شاء عذبهم و إن شاء غفر لهم و يؤمنون بأن الله يخرج قوماً من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ ، وينكرون الجدل والمراء فى الدين ، والخصومة فى القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل و يتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التى رواها الثقاة عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله ﷺ ، ولا يقولون : « كيف » ولا « لم » لأن ذلك بدعة . و يقولون بأن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه ، وأمرنا بالخير ، ولم يرض بالشر وان كان مريداً له . و يعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ ، و يأخذون بفضائلهم ، و يمسكون عما شجر بينهم صغيرهم و كبيرهم ، و يقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله عنهم أجمعين ، و يقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون ، أفضل الناس كلهم بعد النبي ﷺ ، و يصدقون بالاحاديث التى جاءت عن رسول الله ﷺ : « إن الله ينزل الى سماء الدنيا فيقول : هل مستغفر » كما جاء فى الحديث عن رسول الله ﷺ .

و يأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله تعالى : (فإن تنازعتم فى شيء

فردوه إلى الله والرسول) ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وان لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله . ويقرون أن الله يجيء يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر ، ويثبتون المسح على الخفين سنة ، ويرونه في الحضر والسفر ، ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث نبيه ﷺ إلى آخر عصابة تقاتل الدجال وبعد ذلك ، ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، وان لا يخرجوا عليهم بالسيف ، وان لا يقاتلوا في الفتنة ، ويصدقون بخروج الدجال ، وأن عيسى بن مريم يقتله ، ويؤمنون بمنكر ونكير ، والمعراج ، والرؤيا في المنام ، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم ، ويصدقون بأن في الدنيا سحرة ، وأن الساحر كافر كما قال الله ، وأن السحر كائن موجود في الدنيا ، ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وموارثتهم .

ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن من مات مات بأجله ، وكذلك من قتل قتل بأجله ، وأن الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا كانت أو حراماً ، وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه ، وأن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله بآيات تظهر عليهم ، وأن السنة لا تنسخ بالقرآن ، وأن الأطفال أمرهم الى الله إن شاء عذبهم وان شاء فعل بهم ما أراد ، وأن الله عالم ما العباد عاملون ، وكتب أن ذلك يكون ، وأن الأمر بيد الله ، ويرون الصبر على حكم الله ، والأخذ بما أمر الله، والانتهاء عما نهى الله عنه ، واخلاص العمل والنصيحة لجماعة المسلمين ، ويدينون بعبادة الله في العابدين ، واجتناب الكبائر ، والزنا ، وقول الزور ، والعصبية ، والفخر والكبر ، والازراء على الناس ، والعجب ، ويرون مجانبة كل داع الى بدعة ، والتشاغل بقراءة

القرآن ، وكتابة الآثار ، والنظر في الفقه ؛ مع التواضع ، والاستكانة ، وحسن الخلق ، وبذل المعروف وكف الأذى ، وترك الغيبة والنميمة والسعاية ، وتفقد المأكل والمشرب . فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه . قال : وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله ، وهو حسبنا ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، واليه المصير .

ثم قال : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان — وهو ابن كلاب — فانهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن الباري تعالى لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيما جليلا كبيراً كريماً مريداً متكلما جواداً ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى ؛ ويقولون أسماء الله وصفاته لايقال : هي غيره ، ولايقال إن علمه غيره كما قالت الجهمية ، ولايقال إن علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة ، وكذلك قولهم فى سائر الصفات ، ولا يقولون العلم هو القدرة ولايقولون غير القدرة . ويزعمون ان الصفات قائمة بالله ، وأن الله لم يزل راضياً عمن يعلم انه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم انه (١) يموت كافراً ، وكذلك قوله فى الولاية والعداوة والمحبة ، وكان يزعم أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقوله فى القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث ، وكذلك قوله فى أهل الكبائر ، وكذلك قوله فى رؤية الله بالأبصار ، وكان يزعم أن البارى لم يزل ولامكان ولازمان قبل الخلق ، وأنه على مالم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء تعالى .

---

(١) لعله كما ذكر المعلق على نسخة ليدن (يعلم) وزدنا كلمة (أنه) كما هو معروف في هذا البحث من مذهب الكلابية .

وقال ايضا أبو الحسن الأشعرى فى (باب اختلافهم فى الباري): هل هوفى مكان دون مكان ؟ ام لافى‌مكان؟ أم فى كل مكان ؟ وهل تحمله الحملة ؟ أوتحمل العرش ؟ وهل هم ثمانية أملاك؟ أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟ اختلفوا فى‌ذلك‌على سبع عشرة مقالة ، قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه فى كل مكان حال ، وقول من قال لانهاية له ، وأن هاتين الفرقتين أنكرتا القول أنه فى مكان دون مكان .

قلت : وكان قد ذكر فى شرح اختلاف الناس‌فى« التجسيم» فقال:واختلفوا فى مقدار البارى بعد ان جعلوه جسما فقال قائلون : هو جسم وهو فى كل مكان وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناهى ، غير أن مساحته اكثر من مساحة العالم ؛ لأنه اكبر من كل شىء. وقال بعضهم : ليس‌لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب فى الجهات الست اليمين والشمال والامام والخلف والفوق والتحت . قالوا : وما كان كذلك لايقع عليه اسم جسم ولا طويل ولاعريض ولاعميق وليس بذي حدود ولاهيئة . قال : وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل الأشياء فيه ، ليس بذي غاية ولانهاية . فهاتان هم الفرقتان . قال : وقال قائلون : هو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ، ولاعريض ولاعميق ، ولا يوصف بلون ، ولاطعم ، ولامجسة ، ولاشىء من‌صفات الأجسام ، وأنه ليس فى الأشياء ، ولا على العرش الا على معنى انه فوقه غير مماس‌له وأنه‌فوق الأشياء وفوق العرش ليس بينه و بين الأشياء اكثر من أنه فوقها . قال : وقال هشام بن الحكم : إن ربه فى مكان دون مكان ، وأن مكانه هو العرش ، وأنه مماس للعرش ، وان العرش قد حواه وحده . وقال بعض أصحابه : إن البارى قد ملاء العرش وأنه مماس له .

وقال من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلىء به ، وأنه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش . قال : وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء، الا أنه على العرش كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ولا نتقدم بين يدي الله فى القول ؛ بل نقول استوى بلا كيف ، وان له وجهاً كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وإن له يدين كما قال : (خلقت بيدي) وان له عينين كما قال : (تجرى باعيننا) وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال : (وجاء ربك والملك صفا صفاً) وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء فى الحديث ؛ ولم يقولوا شيئاً إلا ماوجدوه فى الكتاب . او جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ .

قال : وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى . وقال بعض الناس : الاستواء القعود والتمكن . قال : واختلف الناس فى حملة العرش ماالذى تحمل ؟ فقال قائلون : الحملة تحمل البارى وأنه اذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وأن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كاطيط الرحل . وقال بعضهم : ليس يثقل الباري ولايخف ، ولاتحمله الحملة ، ولكن العرش هوالذي يخف و يثقل و يحمله الحملة . وقال بعضهم الحملة ثمانية أملاك. وقال بعضهم ثمانية أصناف . قال : وقال قائلون : انه على العرش مباين منه لا بعزلة واشغال لمكان غيره ؛ بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات . قال : واختلفت المعتزلة فى المكان ، فقال قائلون : ان الله بكل مكان . وقال قائلون : الباري لافى مكان ؛ بل هو على مالم يزل عليه . وقال قائلون : الباري فى كل مكان بمعنى انه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان .

وما ذكره الأشعري في الابانة هو الذي يذكره من ينقل مذهبه ويرد على الطاعنين عليه كالبيهقي وابن عساكر

قلت : وهذا الذى ذكره ابو الحسن فى « كتاب الابانة » هو الذى يذكره من ينقل مذهبه جملة ، و يرد بذلك على الطاعنين فيه ، كما ذكر ذلك

الحافظ ابو بكر البيهقي (١) وأبو القاسم ابن عساكر (٢) في « كتاب تبيين كذب المفتري ، فيما ينسب الى الشيخ ابي الحسن الأشعري » .

والذي ذكره في المقالات ذكره عنه ابن فورك وابن الباقلاني

والذى ذكره فى كتاب « المقالات » هو الذى ذكره ابو بكر ابن فورك فى « كتاب مقالات ابن كلاب » فقال : (الفصل الأول) فى ذكر ما حكى شيخنا ابو الحسن فى « كتاب المقالات » من جمل مذاهب أصحاب الحديث وقواعدهم ، وما أبان فى آخره أنه هو يقول بجميع ذلك ، وأن أبا محمد عبد الله ابن سعيد يقول بذلك و بأكثر منه .

وهكذا ذكر القاضي ابو بكر ابن الباقلاني فى عامة كتبه مثل « التمهيد » (٣) و «الابانة » وكتابه الذى سماه « كتاب الرد على من نسب الى الأشعري خلاف قوله » بعد فصول ذكرها ، قال : وكذلك قولنا فى جميع المروي عن رسول الله ﷺ فى صفات الله تعالى إذا ثبتت بذلك الرواية : من إثبات اليدين اللتين نطق بهما القرآن ، والوجه ، والعينين ، قال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقال تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال فى قصة ابليس : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وقال : (بل يداه مبسوطتان) وقال : (تجري بأعيننا) . قال : وروي فى الحديث من رواية ابن عمر أن النبي ﷺ لما ذكر الدجال قال : « إنه أعور ، وإن ربكم ليس بأعور » فأثبت له العينين . قال : وهذا حديث غير مختلف فى صحته عند العلماء بالحديث ، وهو فى صحيح البخاري ، وقال عليه السلام فيما يروى من الأخبار المشهورة « وكلتا يديه يمين » . ونقول إنه تعالى يأتي يوم القيامة فى ظلل من الغمام

---

(١) أحمد بن الحسين بن علي (م ٤٥٨) صاحب « السنن الكبرى » .

(٢) علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي « م ٥٧١ » . والكتاب مطبوع .

(٣) وتقدمت الاشارة اليه ، وقد طبع ثانية كاملا .

والملائكة ، كما نطق بذلك القرآن ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا فيقول : « هل من سائل فيعطى ، أو مستغفر فيغفر له » الحديث. وأنه عز وجل مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) . قال قد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تمر كما جاءت بغير تكييف ، ولا تحديد ، ولا تجنيس ، ولا تصوير كما روي عن ابن شهاب وغيره ، وروى الثقاة عن مالك أن سائلا سأله عن قوله : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . قال فمن تجاوز هذا المروي من الأخبار عن التابعين ومن بعدهم من السلف الصالحين وأئمة الحديث فقد تعدى وضل وابتدع في الدين ماليس منه . وذكر باقي الكتاب ، وهذا لفظه .

وذكروا اتفاق سلف الأمة وأهل السنة عليه ، بل وابن كلاب وائمة اصحاب الأشعري

فاذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة أن الله فوق العرش وان له وجها ويدين ، وتقرير ما ورد في النصوص الدالة على أنه فوق العرش ، وأن تأويل (استوى) بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ونحو ذلك : علم أن هذا الرازي ونحوه هم مخالفون لأئمتهم في ذلك ، وان الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ؛ وانما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وان كان قد قاله بعض متأخرى الأشعرية كأبي المعالي ونحوه .

وكذلك نقل الناس مذهبهم

وكذلك نقل الناس مذهبهم ، قال الامام ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني (١) الذى له الرسالة التي سماها بـ « رسالة الايماء الى مسألة الاستواء » لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء : قول الطبرى يعنى أبا جعفر صاحب

---

(١) ويعرف بالمرادي فقيه لغوي قدم الأندلس وأخذ عن أهلها ، ودخل قرطبة في سنة (٤٨٧ هـ) له تآليف . انظر الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٥٧٢ .

التفسير الكبير (١) وابي عبدالله محمد بن ابي زيد (٢) والقاضى عبدالوهاب (٣) وجماعة من شيوخ الحديث والفقه ، وهو ظاهر بعض كتب القاضي ابى بكر (٤) وأبى الحسن يعنى الأشعرى وحكاه عنه — أعنى القاضى ابي بكر — القاضى عبد الوهاب نصاً ، وهو أنه سبحانه مستو على العرش بذاته ، واطلقوا فى بعض الأماكن فوق عرشه . قال الامام ابو بكر : وهو الصحيح الذى أقول به ، من غير تحديد ، ولا تمكين فى مكان ، ولا كون فيه ولا مماسة . قال ابو عبد الله القرطبي (٥) فى كتاب « شرح الأسماء الحسنى » : هذا قول القاضي ابي بكر فى كتاب « تمهيد الأوائل » له ، وقاله الأستاذ ابو بكر ابن فورك فى شرح « أوائل الأدلة » له ، وهو قول ابي عمر بن عبد البر (٦) والطلمنكى ، وغيرهما من الأندلسيين . وقول الخطابي فى « شعار الدين » . ثم قال بعد أن حكى اربعة عشر قولا : وأظهر الأقوال ماتظاهرت عليه الآي والأخبار ، والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه كما أخبر فى كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف، بائن من جميع خلقه ، وهذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقاة .

---

(١) محمد بن جرير بن يزيد بن خالد بن كثير الآملي البغدادي ، قال ابن تيمية بعد ان ذكر أئمة التفسير وذكر ابن جرير : هؤلاء أعلم أهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة والتابعين ، كما هم أعلم الناس بحديث النبي وآثار الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم . وقال في تفسيره : وهو أصح التفاسير التي بأيدي الناس وأعظمها قدراً . وله كتاب التاريخ المشهور وغيره . توفي ٣١٠

(٢) كذا بالأصلين . وهو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني (م ٣٨٦) وهذا النقل موجود في « الرسالة » وقال التونخي شارحها : وكذلك في مختصره . انظر الجزء الأول ص ٢٨ . وانظر رد الاعتراضات على اطلاق هذه العبارة ج ٥ ص ١٨١ — ١٨٥ من مجموع فتاوي ابن تيمية .

(٣) ابن علي الفقيه المالكي (م ٤٢٢) .

(٤) محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري المالكي ، وتقدمت ترجمته .

(٥) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي المفسر المحدث الفقيه (م ٦٧١) انظر « الديباج المذهب » و « نفح الطيب » .

(٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ابن عبد البر) النمري القرطبي المالكي الحافظ صاحب التمهيد والاستذكار والاستيعاب وغيرها (م ٤٦٣ هـ) .

وقال هذا القرطبي فى تفسيره الكبير (١) : قوله تعالى : (ثم استوى على العرش) : هذه مسألة الاستواء ، وللعلماء فيها كلام ، وأجزاء ، وقد بينا أقوال العلماء فيها فى كتاب « الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى » وذكرنا فيها هناك اربعة عشر قولا ، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه اذا وجب تنزيه البارى عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين تنزيه البارى عن الجهة ، فليس بجهة فوق عندهم ؛ لأنه يلزم فى ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون فى مكان أو حيز ، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون وذلك مستلزم للتحيز والتغير والحدوث (٢) . هذا قول المتكلمين . قال : وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ، ولا ينطقون بذلك ؛ بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ؛ وإنما جهلوا كيفية الاستواء ؛ فانه لا تعلم حقيقته ، كما قال مالك رحمه الله : الاستواء معلوم — يعنى فى اللغة — والكيف مجهول ، والسؤال عن هذا بدعة . وكذا قالت أم سلمة رضى الله عنها ، وهذا القدر كاف . قال : والاستواء فى كلام العرب هو العلو والاستقرار ، وذكر كلام الجوهرى وغيره (٣) .

نقل مذاهب سلف الأمة وأئمتها وسائر الطوائف على ان الله فوق العالم (فوق العرش)

وأما نقل مذاهب سلف الأمة وأئمتها وسائر الطوائف : فروى ابو بكر البيهقى فى كتاب « الأسماء والصفات » باسناد صحيح عن الأوزاعي ، قال :

---

(١) وهو « الجامع لأحكام القرآن » .

(٢) وفي التفسير المذكور : الحركة والسكون للمتحيز والتغير والحدوث ، هذا قول الخ .. انظر جـ ٧ ص ٢١٩ .

(٣) اللغوي المعروف صاحب « الصحاح » .

كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى ذكره فوق سماواته ، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته . وقال ابو بكر النقاش (١) صاحب التفسير والرسالة : حدثنا ابو العباس السراج ، سمعت قتيبة بن سعيد يقول : هذا قول الأئمة في الاسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) .

وقال الشيخ ابو نصر السجزي (٢) في كتاب « الابانة » له : وأئمتنا : كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن ابراهيم الحنظلي : متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش ، وأن علمه بكل مكان ، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء ، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء ، وهم منه براء .

وقال الامام ابو عمر (٣) الطلمنكي في كتاب «الوصول الى معرفة الأصول» : وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى : (وهو معكم اينما كنتم) ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء . وقال أيضاً : قال أهل السنة في قول الله : (الرحمن على العرش استوى) ان الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز .

---

(١) محمد بن الحسن بن محمد بن اياد بن هارون الموصلي (م ٣٥١) انظر : « المؤلفون ج ٩ ص ٢١٤ » .

(٢) عبد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي الحافظ منسوب الى قرية على ثلاث فراسخ من سجستان ، وكان قيماً بالأصول والفروع ، وله تصانيف حسان منها « الابانة » في الرد على الرافعين . (المنتظم لابن الجوزي جزء ٨ ص ٣١٠) .

(٣) أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي الطلمنكي المالكي (م ٤٢٩ هـ) .

وقال ابو عمر بن عبد البر فى كتاب « التمهيد » فى شرح الموطأ لما تكلم على حديث النزول قال : هذا حديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الاسناد ، ولا يختلف أهل الحديث فى صحته ، وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ، وفيه دليل على أن الله فى السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة . قال : وهو من حججهم على المعتزلة فى قولهم إن الله فى كل مكان . قال : والدليل على صحة قول أهل الحق قول الله تعالى وذكر بعض الآيات ـ الى أن قال : ـ وهذا اشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج الى اكثر من حكايته ؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم .

وقال ابو عمر بن عبد البر ايضاً : أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا فى تأويل قوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم) هو على العرش وعلمه فى كل مكان ، وما خالفهم فى ذلك من يحتج بقوله .

وقال ابو عمر بن عبد البر ايضاً : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن والسنة ، والايمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ؛ إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة ، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ، ويزعم أن من اقر بها مشبه ، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود ، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ، وهم أئمة الجماعة .

وقال الشيخ العارف معمر بن أحمد الأصفهاني (١) أحببت أن أوصي أصحابي

---

(١) أبو منصور الزاهد شيخ الصوفية في حدود المأة الرابعة .

بوصية من السنة ، وموعظة من الحكمة ، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر ، وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين (١) فذكر عقيدة قال فيها : وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف فيه مجهول ، والله عز وجل بائن من خلقه ، والخلق منه بائنون ، بلا حلول ولا ممازجة ، ولا اختلاط ولا ملاصقة ؛ لأنه الفرد البائن من الخلق ، الواحد الغني عن الخلق ، وأنه سميع بصير عليم خبير متكلم ، ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا، وينزل كل ليلة الى سماء الدنيا كيف شاء ، فيقول : « هل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر فاغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتى يطلع الفجر » قال: ونزول الرب الى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، فمن انكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال .

وقال الحافظ ابو نعيم الأصبهاني في العقيدة المشهورة عنه : طريقتنا طريقة المتبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة ؛ فما اعتقدوه اعتقدناه ، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ، من غير تكييف ، ولا تمثيل ولا تشبيه ، وأن الله بائن من خلقه ، والخلق بائنون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ، وهو مستو على عرشه في سمائه دون أرضه .

وقال عبد الرحمن بن ابي حاتم الرازي (٢) سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركنا (٣) عليه العلماء في جميع الأمصار

---

(١) والمتأخرين . ليست في نسخة ليدن ، وهي موجودة في الحموية الكبرى .

(٢) الامام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي اخذ عن أبيه وأبي زرعة وهما أماما أهل الحديث انظر : « اجتماع الجيوش الاسلامية » ص ٩١ (م ٣٢٧ هـ) .

(٣) لعله : وما أدركا عليه . ليناسب ما بعده .

فقالا (١) ادركنا العلماء فى جميع الأمصار حجازاً وعراقاً ومصراً وشاما و يمناً فكان من مذهبهم أن الايمـان قول وعمل يزيد و ينقص والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته. الى أن قالا (٢) وأن الله على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه وعلى لسان رسوله ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علما . وهـذا مشهور عن الامام عبد الرحمن بن أبي حاتم من وجوه ، وقد ذكره عنه الشيخ نصـــر المقدسى(٣) فى « كتاب الحجة » له .

وقال نصر فى هذا الـكتاب : إن قال قائل : قد ذكرت ما يجب على أهل الاسلام من اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اجمع عليه الأئمة العلماء ، والأخذ بما عليه أهل السنة والجماعة : فاذكر مذاهبهم ، وماأجمعوا عليــه من اعتقادهم ، وما يلزمنا من المصير اليه من اجماعهم ؟ فالجواب : أن الذى ادركت عليــه أهل العلم ومن لقيتهم واخذت عنهم ، ومن بلغنى قوله من غيرهم ؛ فذكر جمل اعتقاد أهل السنة ، وفيه : وأن الله مستو على عرشـــه ، بائن من خلقه ، كما قال فى كتابه ، أحاط بكل شيء علما ، وأحصى كل شيء عددا .

ونقل أقوال السلف من القرون الثلاثة ، ومن نقل اقوالهم فى إثبات أن الله فوق العرش يطول ، ولا يتسع له هذا الموضع ؛ ولـكن نبهنا عليه .

وليس انكـــار العلـو عندهـم من جنس المسائل التي يسوغ فيها الاجتهـــاد ، ولا مـــن جنس البدع الأخرى

ولم يـكن هذا عندهم من جنس مسائل النزاع التى يسوغ فيها الاجتهـاد ؛ بل ولا كان هـــذا عندهم من جنس مسـائل أهل البدع المشهورين فى الأمة : كالخوارج والشيعة (٤) والقدرية ، والمرجئة ؛ بل كان انـكار هـذا عندهم أعظم من هذا كله ، وكلامهم فى ذلك مشهور متواتر .

---

(١) في نسخة ليدن : قالا .
(٢) في نسخة ليدن : قالوا وقد نقل عنهما ابن القيم بهذا اللفظ .
(٣) نصر بن ابراهيم بن نصر بن ابراهيم بن داود المقدسي النابلسي الشافعي أبو الفتح فقيه محدث حافظ له كتاب « الحجة ، على تارك المحجة » . (معجم المؤلفين ج ١٣ ص ٨٧) .
(٤) يعني المتقدمين كما تقدم التنبيه على هذا .

ولهذا قال الملقب بامام الأئمة ابو بكر ابن خزيمة (١) فيما رواه عنه الحاكم : من لم يقل ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب ، فان تاب والا ضربت عنقه ، ثم القي على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة . كما روى عبد الله بن أحمد بن حنبل (٢) فى « كتاب السنة » عن عبد الرحمن بن مهدي الامام المشهور (٣) أنه قال : ليس فى أصحاب الأهواء أشر من أصحاب جهم يدورون أن يقولوا إن الله لم يكلم موسى ، ويدورون أن أن يقولوا : ليس فى السماء شيء ، وأن الله ليس على العرش . أرى ان يستتابوا فان تابوا والا قتلوا . وعن عباد بن العوام الواسطى (٤) من طبقة شيوخ الشافعي واحمد قال : كلمت بشرا المريسى وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم ينتهي الى أن يقولوا : ليس فى السماء شيء . وروى عبد الرحمن بن أبى حاتم فى كتاب « الرد على الجهمية » عن سعيد بن عامر الضبعى (٥) من هذه الطبقة وهو امام البصرة اذ إذ ذاك علما ودينا أنه ذكر عنده الجهمية ، فقال : هم شر قولا من اليهود والنصارى ، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين ان الله على العرش وهم قالوا ليس عليه شيء .

وروى عبد الله بن أحمد عن سليمان بن حرب الامام المشهور (٦) قال سمعت حماد بن زيد وهو الامام الكبير المشهور وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون ان يقولوا ليس فى السماء شيء . وعن عاصم بن علي بن عاصم (٧)

---

(١) الحافظ الكبير محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي النيسابوري (م ٣١١هـ) .
(٢) أبو عبد الرحمن الحافظ الثقة البغدادي (م ٢٩٠ هـ) .
(٣) (م ١٩٨ هـ) .
(٤) امام أهل واسط من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد (م ١٨٥ هـ) .
(٥) أبو محمد (م ٢٠٨) انظر « تهذيب التهذيب ج ٤ ص ٥٠ » .
(٦) ابن بجيل الأزدي الوشحي . قال أبو حاتم : امام الأئمة (م ٢٢٤ هـ) .
(٧) شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما (م ٢٢١ هـ) .

شيخ أحمد والبخـــاري قال ناظرت جهمياً فتبين من كلامــه انه لا يؤمن أن في السماء رباً ، وقال احمد بن حنبل ثنا شريح بن يونس ، سمعت عبـــد الله بن نافع الصائغ ، سمعت مالك بن انس يقول : الله في السماء ، وعلمه في كل مكان. وروى عبد الله بن أحمد وغيره باسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبـــــارك انه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه ، بائن من خلقه ؛ ولانقول كما تقول الجهمية : إنه هاهنا . وكذلك قال الامام احمد بن حنبل وغيره .

وقال الامام ابو عبدالله البخاري صاحب «الجامع الصحيح» في كتاب «خلق الأفعال» : (باب ماذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون ان يبدلوا كلام الله) قال : وقال وهب بن جرير (١): الجهمية الزنادقة انما يريدون أنه ليس على العرش استوى . قال: وقال حماد بن زيد (٢): القرآن كلام الله نزل به جبريل ، مايجادلون الا انه ليس في السماء إله . قال : وقال ابن المبارك : لانقول كما قالت الجهمية : في الأرض هاهنا ؛ بل على العرش استوى . وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال :فوق سمواته على عرشه . وقال لرجل منهم . أتظنك خال منه ؟ فبهت الآخر(٣). وقال: من قال (لا اله الا هو) مخلوق فهو كافر ؛ وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولانستطيع ان نحكي كلام الجهمية . قال وقال علي بن عاصم (٤): مالذين قالوا إن لله ولدا اكفر من الذين قالوا ان الله لايتكلم . وقال : احـذر من المريسى وأصحابه فان كلامهم ابو جاد الزندقة ، وأنا كلمت استاذهم جهما فلم يثبت أن في

---

(١) وهب بن جرير بن حازم الازدي أبو العباس البصري الحافظ من شيوخ الامام أحمد وابن المديني وغيرهما .

(٢) أبو اسماعيل البصري (م ١٧٩ هـ) .

(٣) الآخر . يعني أنه يلزم من القول بانه في كل مكان أنه في جوف الانسان ، وهذا لازم فاسد ، فلذلك بهت من قال بالحلول .

(٤) ابن صهيب الواسطي أبو الحسن التيمي . وانظر « التهذيب ج ٧ ص ٣٤٤ ـ ٣٤٨ » .

السماء إلها . قال ابو عبدالله البخارى : نظرت فى كلام اليهودوالنصارى والمجوس فما رأيت قوماً أضل فى كفرهم منهم ، وانى لأستجهل من لايكفرهم الا من لايعرف كفرهم .

وقال الفضيل بن عياض : اذا قال لك الجهمي انا كافر برب يزول عن مكانه فقل أنا أومن برب يفعل مايشاء . وقال وحدث يزيد بن هرون (١) عن الجهمية فقال : من زعم ان الرحمن على العرش استوى على خلاف ماتقرر فى قلوب العامة فهو جهمى . قال : وقال حمزة بن ربيعة ، عن صدقة ، سمعت سليمان التيمى يقول لو سئلت اين الله تبارك وتعالى ؟ لقلت فى السماء ، فان قال : فاين كان عرشه قبل السماء ؟ لقلت على الماء ، فان قال : فاين كان عرشه قبل الماء ؟ لقلت لاأعلم . وروى عن يزيد بن هرون أنه ذكر أبا بكر الأصم والمريسى فقال : هما والله زنديقان كافران بالرحمن ، حلال الدم . قال وسئل عبدالله بن ادريس (٢) عن الصلاة خلف أهل البدع فقال لم يزل فى الناس اذا كان فيهم مرضي أو عدل فصل خلفه . قلت: فالجهمية ؟ قال : لاهذه من المقاتل ، هؤلاء لايصلى خلفهم ، ولاينا كحون ، وعليهم التوبة . قال : وقال وكيع بن الجراح الرافضة شرمن القدرية ،والحرورية شر منهما ، والجهمية شر هذه الأصناف . قال البخارى وقال زهير السجستانى : سمعت سلام بن ابي مطيع (٣) يقول : الجهمية كفار .

ولا يوجد عنهم حرف يوافق عبارات النفاة..

وكلام السلف والأئمة فى هذا الباب أعظم وأكثر من أن يذكر هنا الابعضه ؛ كلهم مطبقون على الذم والرد على من نفى ان يكون الله فوق العرش كلهم متفقون على وصفه بذلك ، وعلى ذم الجهمية الذين ينكرون ذلك ؛ وليس

---

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) عبد الله بن ادريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الأسود ، قال الامام أحمد : كان نسيج وحده . وقال ابن معين ثقة في كل شيء (م ١٩٢) انظر : « التهذيب جه ص١١٤،١١٥» .

(٣) قال الامام أحمد : ثقة ، صاحب سنة . انظر « الجرج والتعديل قسم (١) ج ٢ » .

بينهم في ذلك خلاف، ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها في القرون الثلاثة حرفاً واحداً يخالف ذلك ؛ لم يقولوا شيئاً من عبارات النافية: ان الله ليس في السماء ، والله ليس فوق العرش ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة اليه سواء ، ولا أنه في كل مكان، أو أنه لا تجوز الاشارة الحسية اليه ، ولا نحو ذلك من العبارات التي تطلقها النفاة لأن يكون فوق العرش : لا نصا ولا ظاهراً ؛ بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش ، وعلى ذم من ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من اهل البدع مثل القدرية والخوارج والروافض ونحوهم .

فالرازي الجاحد للعلو مخالف للسلف ولسائر الطوائف ، وانما وافق المعتزلة والمتفلسفة النفاة ومتأخرى الأشعرية

واذا كان كذلك فليعلم ان الرازي ونحوه من الجاحدين لأن يكون الله نفسه فوق العالم هم مخالفون لجميع سلف الأمة وأئمتها الذين لهم في الأمة لسان صدق ، ومخالفون لعامة من يثبت الصفات من الفقهاء واهل الحديث والصوفية والمتكلمين مثل الكرامية والكلابية والأشعرية الذين هم الأشعري وأئمة اصحابه ؛ ولكن الذين يوافقونه على ذلك هم المعتزلة ، والمتفلسفة المنكرون للصفات وطائفة من الأشعرية وهم في المتأخرين منهم أكثر منهم في المتقدمين ، وكذلك من اتبع هؤلاء : من الفقهاء ، والصوفية ، وطائفة من أهل الحديث .

وحينئذ فيذكر ما يتكلم به على حججه ولا حول ولا قوة الا بالله .

قوله : « البرهان الأول » لو كان فوق العرش لكان منقسماً

قال الرازى : (الفصل الرابع) في اقامة الحجج والبراهين على أن الله ليس بمختص بحيز ولا جهة ، بمعنى أنه يشار اليه بالحس أنه هاهنا أو هناك ؛ وذلك لأنه لم يخل إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم ، فإن كان منقسما كان مركباً وقد تقدم ابطاله . وان لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء .

وأيضاً فان من ينفي الجوهر الفرد يقول : إن كل ما كان مشاراً اليه (١) بأنه هاهنا أو هناك فلا بد وأن يتميز أحد جانبيـــه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسماً . فثبت بأن القول بأنه مشـار اليه بحسب الحس يفضي الى هذين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلا .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما ؟ والعظيم يجب أن يـكون مركبـاً منقسماً وذلك ينافي كونه أحداً . قلنا سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسماً فى الشاهد، فلم قلتم إنه يجب أن يكون فى الغائب كذلك ، فان قياس الغائب على الشـــاهد من غير جامع باطل .

وايضاً لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون فى غاية الصغر وهو مقتضى انه حقير ، وذلك على الله محال ؟ قلنا : الذى لا يمـكن ان يشـار اليه ولا يحس به يكون كالعدم فيـكون أشد حقارة ، فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك .

والجواب عن الأول أن نقول : إنه إذا كان عظيما فلابد أن يكون منقسماً ، وليس هذا من باب قياس الشاهد على الغائب ؛ بل هذا بناء على البرهان القطعي ؛ وذلك لأنا اذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصـــــل فوقها شيء آخر ، أولا يحصل . فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له ؛ إذ لوجاز أن يقال ان هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء، فيفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد أو جزء لا يتجزأ مع كونه جبلا ، وذلك شك فى البديهيات ، فثبت أنه لابد من التزام التركيب والانقسام . وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ، ولا على يمينها ، ولا على يسارها ولا من تحتها :

---

(١) في نسخة الكواكب زيادة : بحسب الحس .

فحينئذ تكون نقطة غير منقسمة وجزءا لا يتجزأ ؛ وذلك باتفاق العقلاء باطل . فثبت ان هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ؛ بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والاثبات .

قال : واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض . وأما هؤلاء الكرامية فزعموا انه مشار اليه بحسب الحس ، وزعموا أنه غير متناه ؛ ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة ، فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهة العقل . أما قولهم : الذى لا يحس ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذى لا يتجزأ . قلنا : كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال انه أصغر من غيره ، أما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه و بين غيره مناسبة فى الحيز والمقدار ، فلم يلزم وصفه بالحقارة . (×)

هذه الحجة لا يلزم بها الكرامية وحدهم

يقال : هذه الحجة مع كل من قال انه فوق العرش وقال مع ذلك إنه غير مؤلف ولا مركب ، ممن يثبت له معنى الجسم كمن ذكره من الكرامية وممن ينفي عنه معنى الجسم كالكلابية وأئمة الأشعرية ، ومع كل طائفة ممن يوافقها من الفقهاء والصوفية وغيرهم — وإن كان عامة اهل السنة وأئمة الدين وأهل الحديث لا يقولون هو جسم ولا يقولون ليس بجسم ولا هو نصها (١) ـ وهي أيضاً مع من نقل عنه أنه يصفه بالتركيب والتأليف . والكلام عليها من وجوه :

الجواب عن حجته « أولا » : أن المنقسم لفظ مجمل : يراد به في لغة العرب ما فصل بعضه عن بعض

أحدها أن يقال : قد تقدم أن لفظ « المنقسم » لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات ؛ فالمنقسم فى اللغة العربية التى نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه

(×) من أول الفصل الى هنا كله من « تأسيس التقديس » (ص ٤٥ ـ ٤٧) طبع الحلبي عام ١٣٣٩ .

(١) أي منصوصها . وهذه الجملة خطها غير واضح في نسخة ليدن وفي نسخة الكواكب : وهو قد نصبها . ولا معنى لذلك .

عن بعض كقسمة المـــاء وغيره بين المشتركين ، كما قال الله تعالى : (ونبئهم أن الماء قسمة بينهم) وقال تعـالى : (لـكل باب منهم جزء مقسوم) وقال تعالى : (أهم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا) وقال النبي ﷺ : « إنما أنا قاسم أقسم بينـــكم ». وهذا هو حقيقة المقسوم ؛ بدليل صحة نفي اللفظ عما ليس كذلك ، كما فى الحديث الصحيح « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم » وكما فى قوله : « أيما ميراث قسم فى الجاهلية فهو على ما قسم ، وأيما مال أدركه الاسـلام فهو على قسم الاســلام » وكما قال : « لاتقتسم ورثتى ديناراً ولا درهما » وتقول الفقهاء : العقار : إما ان يحتمل القسمة ، أو لا يحتمل القسمة ؛ فان كان كالرحى الصغيرة والحانوت الصغير التى لا تحتمل ففي ثبوت الشفعة فيه نزاع مشهور بين الفقهاء ، وان كان يحتمل القسمة كالأرض البيضاء الـكبيرة ونحو ذلك ثبتت فيه الشفعة بالاتفـاق . وكذلك يقولون : فى (باب القسمة) : إن المال إما أن يحتمل القسمة ، وإما أن لا يحتملها . فالذى لا يحتمل القسمة كالعبد الواحد ، والفرس الواحد ، وكالجوهرة والاناء الواحـد ونحو ذلك .

فهذا الباب « باب القسمة » ومافيـه من المسائل كقولهم : القسمة هل هي افراز الحقوق وتمييز الأنصباء ؟ أم هي بيع ؟ وقولهم : مالا يمكن قسمته إذا طلب أحد الشريكين بيعه ليقسم الثمن هل يجبر الآخر على البيـــع ؟ وقولهم : إذا كان فى القسمة ضرر على أحد الشريكين فهل يجبر الممتنع فيها ، ونحو ذاك ؟ ومن ذلك قولهم فى المضـــاربة والغنيمة ونحوها : هل يملك الربح او المغنم بالظهور ؟ أو لا يملك الا بالقسمة ؟ وقولهم : « باب قسم الصدقة والغنائم والفيء » وأمثـال ذلك مما لا يحصيه إلا الله ؛ إنما يريد الخاصة من العلماء والعامة من النـاس بلفظ القسمة هنا تفصيل الشيء بعضه عن بعض ، بحيث يـكون هذا فى حيز وهذا فى

حيز منفصل عنه ليتميز أحدهما عن الآخر تميزا يمكن به التصرف فى أحدهما دون الآخر .

وإذا كان هذا المعنى هو الظاهر فى لغة الناس وعاداتهم بلفظ القسمة فقوله بعد ذلك : « إما أن يكون منقسما أو لا يكون » يختار فيه المنازع جانب النفي ؛ فان الله ليس بمنقسم ، وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منهما فى حيز منفصل عن حيز الآخر كالأعيان المقسومة ، وما نعلم عاقلا يقول ذلك . وما كان منقسما بهذا المعنى فهو اثبات كل منهما قائم بنفسه ؛ ولم يقل أحد من الناس ان الله أو ان خالق العالم هما اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه ؛ الا ما يحكى عن بعض الثانوية من قولهم : إن أصل العالم النور والظلمة القديمان ؛ لكن هؤلاء لايقولون بتساويهما فى الصفات .

وأيضاً فهؤلاء لا يسمون كلا منهما الله أو رب العالمين ، ولا يسمون اثناهما باسم واحد . فلم يقل أحد من العقلاء إن مسمى الله أو رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف فى نظر الناس وهو أن يكون عينان لكل منهما حيز منفصل عن حيز الآخر .

وأيضاً فلم يقل أحد إن الله كان واحداً ثم انه انفصل وانقسم حتى صار بعضه فى حيز . فهذا المعنى المعروف من لفظ « المنقسم » منتف باتفاق العقلاء ، وهو مناف لأن يكون رب العالمين واحداً منافاة ظاهرة ؛ ولكن لا يلزم من بطلان هذا بطلان مذهب المنازع الذى يقول ان الله واحد ليس هو اثنين منفصلين كل منهما فى حيز منفصل عن حيز الآخر .

ويراد به ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض وان كان في ذلك فساد

وقد يريد بعض الناس بلفظ « المنقسم » ما يمكن الناس فصل بعضه عن

بعض وان كان فى ذلك فساد تنهى عنه الشريعة كالحيوان الحي والاينه (١) ونحو ذلك . فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب ان كثيرا من الأجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار ؛ فان بني آدم يعجزون عن قسمته ؛ فضلا عن ان يقال ان رب العالمين يقدر العباد على قسمته وتفريقه وتمزيقه ، وهذا واضح .

ويراد به ما يمكن في قدرة الله قسمته

وقد يراد بلفظ « المنقسم » ما يمكن فى قدرة الله قسمته ؛ لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها . ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال ان الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك ، كما لا يجوز ان يقال انه يمكن عدمه أو موته او نومه وانه قادر على ذلك ؛ فانه واحد لا إله الا هو ، وهذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما فى حيز آخر وهذا ممتنع على الله ، وذلك ظاهر . ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلاء فى ذلك ؛ وإنما تنازع الناس فى كثير من الأجسام هل يمكن قسمتها وتفريقها أم لا يمكن كأرواح بنى آدم والملائكة ؛ بل كالعرش وغيره ، وقد خالف كثير من الفلاسفة للمسلمين فى أن الأفلاك تقبل الانقسام الذي هو تفريق لبعض الجسم عن بعض ؛ فاما الخالق تعالى فما علمنا احداً منهم يصفه بذلك ، ولو وصفه واصف بذلك لم يكن ما ذكره الرازي حجة على بطلان قوله كما سنذكره .

فلا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسماً بهذه الاعتبارات

وان كان غير منقسم لا بالمعنى الأول الذي هو وجود الانقسام المعروف ، ولا بالمعنى الثانى الذى هو إمكان هذا الانقسام : فقوله : « وإن لم يكن غير منقسم كان فى الصغر بمنزلة الجوهر الفرد » ليس بلازم حينئذ ؛ فان ما يوصف بأنه واحد من الأجسام كقوله تعالى : (وان كانت واحدة فلها النصف) وقوله : (ذرنى ومن خلقت وحيداً) ونحو ذلك جسم واحد ومتحيز واحد وهو

---

(١) : والأينه . كذا بالأصل . ولعله والآنية .

فى جهة ومع ذلك ليس هو منقسما بالمعنى الأول ؛ فان المنقسم بالمعنى الأول لا يكون الا عدداً اثنين فصاعداً كالماء اذا اقتسموه وكالأجزاء المقسومة التى لكل باب فى جهة منها جزء مقسوم . وإذا كان هذا فيما يقبل القسمة كالانسان ، والذي يقدر البشر على قسمته وما لا يقبل القسمة أولى بذلك (١) وهذا ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه ؛ فان أحداً لم ينازع فى أن الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيجعل فى حيزين منفصلين أولا يمكن ذلك فيه اذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك ان يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ بل قد يكون فى غاية العظم والكبر.

ولا يلزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد ، لأن مالا يقبل القسمة أولي

ولا ريب أن الرازي ونحوه ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفسرون الانقسام بهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض فى حيزين منفصلين أو امكان ذلك فيه ؛ فان احداً لم يقل ان الله منقسم بهذا الاعتبار . ولا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسماً بهذا الاعتبار .

وإن قال : أريد « بالمنقسم » أن ما فى هذه الجهة منه غير ما فى هذه الجهة ، كما نقول : إن الشمس منقسمة بمعنى أن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر ، والفلك منقسم بمعنى أن ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي — وهذا هو الذي أراده — فهذا مما يتنازع الناس فيه .

وان أراد أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ففيه نزاع ، ويأتي

فيقال له : قولك : « ان كان منقسما كان مركباً وقد تقدم ابطاله » تقدم الجواب عن هذا الذى سميته مركباً ؛ وتبين أنه لا حجة اصلا على امتناع ذلك ؛ بل تبين ان احالة ذلك تقتضي ابطال كل موجود ، ولولا انه احال على ما تقدم

---

(١) وفي نسخة الكواكب : كالأشياء الذي يقدر الناس على قسمته . ولعله كالماء ، وما لا يقدر البشر على قسمته ، فما لا يقبل الخ .

ابطال ما سماه تركيباً

لما احلنا عليه . وتقدم بيان مافى لفظ « التركيب » و « الحيز » و « الافتقار » من الاحتمال ، وان المعنى الذى يقصدونه بذلك يجب ان يتصف به كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً ، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة . وتبين أن كل أحد يلزمه ان يقول بمثل هـذا المعنى الذى سماه تركيباً حتى الفلاسفة ، وأن هذا المنازع يقول مثل ذلك فى تعدد الصفات وانه الزم الفلاسفة مثل ذلك .

قولهم : لو كان منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار لم يكن أحداً ولا واحداً هي أكبر شبههم

وقول من يقول من هؤلاء : ما يكون منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار فانه لا يكون (واحداً) ولا يكون (احداً) فان (الأحـد) هو الذي لا ينقسم . خلاف لما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله ولغة العرب من تسمية الانسان واحداً كقوله (وان كانت واحدة فلها النصف) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيدا) ونحو ذلك .

وتحرير هذا المقام هو الذى يقطع الشغب والنزاع؛ فان هذه الشبهة هي من أكبر أو أكبر أصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته ، وهو عند التحقيق من أفسد الخيالات ، ولكن لاحول ولاقوة الا بالله ؛ فان الاشراك قد ضل به كثير من الناس ، قال الخليل (واجنبنى و بني أن نعبد الأصنام . رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) واذا شرح الله صدر العبد للاسلام يتعجب غاية العجب ممن ضل عقله حتى أشرك ، كما روي ان بعض الناس قال للنبي ﷺ : ما كان لهم عقول يعنى لمشركى قريش فقال النبي ﷺ « كانت لهم عقول أمثال الجبال ولكن كادها باريها » وروي أن خالد بن الوليد لما هدم العزى و كانت عند عرفات قال يارسول الله عجبت من أبي وعقله كان يجيء الى هذه العزى فيسجد لها و ينسك لها و يحلق لها رأسه فقال النبي ﷺ « تلك عقول كادها باريها » ولهذا يعترف

المشركون بالضلال يوم القيامة كما قال تعالى : (فكبكبوا فيها هم والغاوون . وجنود ابليس اجمعون . قالوا وهم فيها يختصمون . تالله ان كنا لفى ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين . وما أضلنا الا المجرمون) قال تعالى عن قوم عاد الذين كانوا من أعظم بنى آدم : (ولقد مكناهم فيما إن مكنا كم فيه ، وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء اذ كانوا يجحدون بآيات الله ، وحاق بهم ما كان به يستهزؤن) .

وان تنوعت عباراتها فهي التي ذكر الأئمة أنها أصل كلام الجهمية

وهذه الشبهة وان تنوعت عباراتها هي التى ذكر الأئمة أنها أصل كلام الجهمية كما ذكر ذلك الامام احمد حيث قال : وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس الى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرا كثيرا ،فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله انه كان من أهل خراسان من أهل الترمذ وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه فى الله ، فلقي اناساً من المشركين يقال لهم «السمنية» فعرفوا الجهم ، فقالوا له : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا فى دينك . فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا : ألست تزعم أن لك الها ؟ قال : جهم : نعم . فقالوا فهل رأيت الهك ؟ قال: لا. قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : أفشممت له رائحة ؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حسا ؟ قال: لا. قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى ، يزعمون أن الروح التى فى عيسى هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث أمرا دخل فى بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار . فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمني: الست تزعم أن فيك روحاً ؟ قال: نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال: لا. قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال: لا .

قال : فهل وجدت له حساً أو مجساً ؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت ، ولايشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان .

فهذا الذى حكاه الامام أحمد من مناظرة السمنية المشركين للجهم هو كما ذكره اهل المقالات والكلام عنهم أنهم لايقرون من العلوم الا بالحسيات ؛ ولكن قد يقول بعض الناس : إنهم ارادوا بذلك ان مالا يدركه الانسان بحسه فانه لايعلمه ، حتى يقولوا عنهم : انهم ينكرون المتواترات والمجربات والبديهيات وهذا والله اعلم غلط عليهم .

كما غلط هؤلاء فى نقل مذهب « السوفسطائية » فزعموا ان فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق . ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لايقولونهذا ؛ ولكن قدتقع السفسطة فىبعض الأمور و بعضالأحوال، وتكون كما فسرها بعض الناس : أن « السفسطة » هي كلمة معربة ، وأصلها يونانية « سوفسقيا » ومعناها الحكمة المموهة ؛ فان لفظ « سوفيا » يدل فى لغتهم على الحكمة ؛ ولهذا يقولون « فيلاسوف » أي محب الحكمة. فلما كان من القضايا ما يعلم بالبرهان ، ومنه ما يثبت بالقضايا المشهورة ، و بعضها يناظر فيه بالحجج المسلمة ، و بعضها تتخيله النفس وتشعر به فيحركها وان لم تكن صادقة وهي القضايا الشعرية ، ومنها ما يكون باطلا لكن يشبه الحق ، فهذه الحكمة المموهة هي المسماة بالسفسطة عند هؤلاء ، وقد تكلمنا على هذا فى غير هذا الموضع (١) .

---

(١) وتقدم ذكر مذهب السمنية والسوفسطائية في المجلد الأول بأبسط من هذا . وانظر كتاب « الرد على المنطقيين » .

فهؤلاء « السمنية » يكون قولهم أن ما لا يدرك بالحواس لا يكون له حقيقة ؛ ثم الرجل قد يعلم ذلك بحواسه ، وقد يعلم ذلك باخبار من علم ذلك بحواسه . و يدل على ذلك أن هؤلاء قوم موجودون ، فالرجل منهم لا بد أن يقر بوجود أبويه وجده و ولادته وحوادث بلده الموجودة قبله وما يحتاج اليه من أخبار الناس والبلاد ، وهذه الأمور كلها لا يعلمها أحدهم إلا بالخبر فانه لم يدرك بحسه ولادته و إحبال ابيه لأمه ونحو ذلك لكن المخبرون يعلمونها بالاحساس ؛ ولا يتصور أن يعيش فى العالم أمة يكذبون بكل مالم يحسوه ؛ بل هذا يلزم ان بعضهم لا يزال غير مصدق لبعض فىمعاملاتهم واجتماعاتهم ، والانسان مدني بالطبع لا يعيش الا مع بنى جنسه ؛ ومن لم يقر الا بما أحسه لم يمكنه الاستعانة ببنى جنسه فى عامة مصالحه .

واذا كان مقصودهم ان ما لا يحس به لم يكن موجوداً كان من الجواب السديد لهم ان يقال لهم : الهي سبحانه يمكن احساسه : فتمكن رؤيته ، وسماع كلامه ، وقد كلم فى الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده ، و يرونه فى الدار الآخرة ؛ فان كانوا ينكرون العلم والاقرار بكل ما لا يحسه الانسان امكنه ان يقرر عليهم العلم بالخبريات والمجربات والبديهيات وغير ذلك . و إن كانوايقولون: إن كل موجود فلابد أن يمكن إحساسه . فهذا الذى قالوه : هو مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يرى فى الدار الآخرة وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها ؛ لكنه هنا ضل فظن أن الله لا يمكن إحساسه ولا رؤيته ، واحتاج حينئذ إلى اثبات موجود لا يمكن إحساسه ، فزعم أن روح بنى آدم كذلك لا يمكن احساسها بشيء من الحواس ، وقاس وجود الله على وجود الروح من هذا الوجه .

فالجهم قال ان الروح لا داخل العالم ولا خارجه ...، والرازي اثبت وجود مالا يكون داخل العالم ولا خارجه ...

وهذه هي الطريقة التي سلكها هذا المؤسس فى أول تأسيسه حيث أثبت وجود مالا يكون داخل العالم ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة وموافقيهم من المسلمين : إن الروح الذي فى بنى آدم لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يمكن احسامها . فقول جهم هو قول هؤلاء ، كما قال تعالى : (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية ، كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم ، تشابهت قلوبهم) وقال تعالى : (ففروا الى الله إني لكم منه نذير مبين . ولا تجعلوا مع الله إلهاً آخر اني لكم منه نذير مبين . كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساحر أو مجنون . أتواصوا به بل هم قوم طاغون) وقال تعالى : (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً) .

قال الامام أحمد : ووجد الجهم ثلاث آيات من القرآن من المتشابه قوله : (ليس كمثله شيء) (وهو الله فى السموات وفى الأرض) و (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فبنى أصل كلامه على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم أن من وصف الله بشي مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً ، واتبعه على قوله رجال من اصحاب أبي حنيفة واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة (١) ووضع دين الجهمية . فاذا سألهم الناس عن قول الله : (ليس كمثله شي) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولم يتكلم ولا يتكلم ، ولا ينظر اليه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ،

---

(١) وفي حاشية نسخة ليدن : بالكوفة .

ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله، وهو نور كله ، وهو قـدرة كله ، لا يوصف بوصفين مختلفين . وفى نسخة : ولا يـكون شيئين مختلفين . وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب، ولاَ يمين ولا شمال ، ولا هو ثقيـل ولا خفيف ، ولاَ له لون . وفى نسخة : ولا له نور ، ولا له جســم ، وليس معلوم أو معقول ، وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه . فقلنا : هو شيء ؟ فقالوا : هو شيء لا كالأشياء . فقلنا : إن الشيء الذي يكون لا كالأشياء قد عرف أهل العقل انه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيئاً أو قال لا يأتون بشيء ؛ ولـكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون فى العلانية . فاذا قيل لهم : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق (١). فقلنا : هذا الذى يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة ؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون انــــكم لا تثبتون شيئاً أو قال لا تأتون بشيء وانما تدفعون عن انفسـكم الشنعة بما تظهرون . فقلنا لهم : هذا الذى يدبر هو الذي كلم موسى ؟ قالوا : لم يتـكلم ولا يـكلم ؛ لأن الـكلام لا يـكون الا بجارحة ، والجوارح عن الله منتفية . فلما سمع الجاهل قولهم ظن انهم من أشد الناس تعظيما لله ، ولا يعلم انهم إنما يقود قولهم الى ضلالة وكفر . وفي نسخة انهم انما يقودون قولهم الى فرية فى الله . ثم ذكر أحمد الـــكلام فى مناظرتهم فى القرآن ، والرؤية ، والصفات ، والعرش ، ونحو ذلك (٢) .

والأئمة اذا أرادوا ذكر ما يستحقه من التنزيه الحق ذكـروا سـورة الاخـلاص

وكان الأئمة كالامام أحمد والفضيل بن عيـــــاض وغيرهما اذا ارادوا أن يذكروا ما يستحقه الله من التنزيه ذكروا « سورة الاخلاص » التى تعــدل ثلث القرآن ، وانها مستوفية كل ما ينفى فى هذا الباب ؛ ولهذا لما ناظرت الجهمية

---

(٢) وفي نسخة ليدن : العالم .

(٣) انظر كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية » مطبوع .

الامام أحمد كأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث وغيره من البصريين والبغداديين ، وذكروا الجسم وملازمه : ذكر لهم أحمد « سورة الاخلاص » فان مافيها من التنزيه هو الحق دون ما ادخلوه فى لفظ الجسم من الزيادات الباطلة .

بخلاف ما أدخله المتكلمون في لفظ « الجسم » من الزيادات الباطلة

وذلك ان ما يذكرونه يدور على أصلين نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف ؛ ولهذا يذكر من العقائد التى يبغى (١) فيها التنزيه : الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم . فأصل كلامه كله يدور على ذلك ، ولا ريب أنهم نزهوا الله بنفي هذين الأمرين عن أمور كثيرة بحسب تنزيهه عنها ، وما زادوه من التعطيل فانما قصدوا به التنزيه والتقديس وان كانوا فى ذلك ضالين مضلين .

و « سورة الاخلاص » تستوفي الحق من ذلك ؛ فان الله يقول : (قل هو الله أحد ، الله الصمد) وهذان الاسمان « الأحد » و « الصمد » لم يذكرهما الله إلا فى هذه السورة ، وهما ينفيان عن الله ما هو متنزه عنه من التشبيه والتمثيل ، ومن التركيب والانقسام والتجسيم ؛ فان اسمه « الأحد » ينفي المثل والنظير كما تقدم الكلام على ذلك فى أدلته السمعية (٢) ، وبينا أن الأحد فى اسماء الله ينفي عنه أن يكون له مثل فى شيء من الأشياء ، فهو أحد فى كل ما هو له . واسمه (الصمد) ينفي عنه التفرق ، والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه ؛ فإن اسم (الصمد) يدل على الاجتماع .

فالأحد ينفي ما هو منزه عنه من التشبيه والتمثيل ، والصمد يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق ..

وكذلك كل واحد من معنييه اللذين يتناولهما هذا الاسم ، وهو : أن (الصمد) هو السيد الذي كمل سؤدده ويصمد اليه فى الأمور . والصمد هو الذى

وكل واحد من معنييه يدل على ذلك

---

(١) أي يقصد .

(٢) في المجلد الأول .

لا جوف له ، كما يقال: الملائـكة صمد والآدمي أجوف . والمصمت ضد الأجوف فان اسم السيد يقتضي الجمع والقوة ؛ ولهذا يقال : السواد هو اللون الجامع للبصر ، والبياض اللون المفرق للبصر . ويقال للحليم : السيد ؛ لأن نفسه تجتمع فلا تتفرق وتتميز من الغيظ والواردات عليهـــا ، وكذلك هو الذي يصبر على الأمور ، والصبر يقتضى الجمع والحبس والضم ؛ وضده الجزع الذى يقتضى التفرق، وكذلك التعزى والتعزز ، وعززته فتعزى أو هو لا يتعزى هو ضـد الجزع ؛ فان التعزز والتعزي يقتضى الاجتماع والقوة ، والجزع يقتضى التفرق والضعف .

والانسان له فى سؤدده وعزته حالان : (أحدهما) ان يستغنى بنفسه عن غيره ويعز بنفسه عن غيره فلا يحتاج الى الغير الذي يحتاج اليه غيره لغناه [و] لا يخاف منه لعزته . و (الثاني) أن يكون هو قد احتاج اليه غيره ويكون قد أعز غيره فغلبه واعزه فمنعه ، فيـكون النـاس قد صمدوا له أي قصدوه وأجمعوا له ، وهـذا هو الصمد السيد ، وذلك إنما يـكون من كمال سؤدده وصمديته التى تنافي تفرقه وتمزقه وضعفه .

ولفظ (الصمد) يدل على أنه لا جوف له ، وعلى انه السيد ؛ ليس كما تقول طائفة من الناس : أن (الصمد) فى اللغة انما هو السيد . ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من أن (الصمد) هو الذى لا جوف له ؛ فان أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا ، وهم أعلم باللغـة وبتفسير القرآن . ودلالة اللفظ على هذا أظهر من دلالتهـا على السؤدد ؛ وذلك أن لفظ (ص م د) يدل على الاجتماع والانضمام المنافي للتفرق والخلو والتخويف ، كما يقال صمد المال وصمده وتصمـد اذا جمعه وضم بعضـه الى بعض . ومنه فى الاشتقاق الأكبر الصمت والمصمت ؛ فان التاء والدال اخوان متقاربان الى بعض فى المخرج . والاشـتقاق الأكبر

ودلالة لفظ الصمد على أنه لا جوف له أظهر من دلالته على السؤدد

هو ما يكون فيه الكلمتان قد اشتركت فى جنس الحرف ، فالكلمتان اشتركت فى الصاد والتاء . والتاء والدال اخوان ، يقال صمت يصمت صماتاً ، واصمت اصماتاً ، وهو جمع وضم ينافى الانفتاح والتفريج ؛ ولهذا يقال للعظام ونحوها من الأجسام : منها أجوف ، ومنها مصمت .

فظهر أن اسمه (الأحد) يوجب تنزيهه عن ما يجب نفيه عنه من التشبيه ومماثلة غيره له فى شيء من الأشياء . واسمه (الصمد) يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق ونحو ذلك مما ينافى كمال صمديته ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيرا .

وما تزيده المعطلة على ذلك من نفي صفاته وعلوه وجعلها اثباته تشبيها وانقساما باطل

وأما ما تزيده المعطلة على ذلك : من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التى يجعلون نفيها تنزيهاً ، واثباتها تشبيها ، ومن نفي حده وعلوه على عرشه وسائر صفاته التى وصف بها نفسه يجعلون نفيها تنزيهاً ، ويجعلون اثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً : فهذا باطل .

تدبر هذا من أعظم الأشياء نفعا في أعظم أصول الدين

وليتدبر هذا المقام فانه من أعظم الأشياء منفعة فى أعظم أصول الدين الذي جاءت به هذه السورة التى تعدل ثلث القرآن ، وفيه أعظم اضطراب الخلائق ، وكثر فيه تعارض الحجج ، وتفرق الطوائف . واذا كانت هذه الشبهة ونحوها هي أصل ضلال الأولين والآخرين لما فيها من الألفاظ المشبهة المجملة — كما قال الامام أحمد فى وصف الذين عقدوا ألوية البدعة واطلقوا عنان الفتنة قال : فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم — فطريق حل مثلها وأمثالها ما تقدم من الكلام على الألفاظ المتشابهة المجملة التى فيها والتي أحدثوها وليس لها أصل فى

كتب الله ؛ ولهذا كان هؤلاء من (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم) إذ السلطان هو كتاب الله ، فمن جادل بغير سلطان من الله كان ممن ذمه الله فى الكتاب ، قال الله تعالى : (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا ، كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (ان الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه ، فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) . فهذه الألفاظ المشتبهة متى استفسر عن معانيها وفصلت زال ما فى حجتهم من الاشتباه ، وتبين انها حجة داحضة ، وان كان هؤلاء ممن قال الله فيهم : (وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال) وقال تعالى : (أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ويعلم الذين يجادلون فى آياتنا مالهم من محيص) .

« ثانياً » ان كون الشيىء مشاراً اليه لا يفضي الى التركيب وكونه في غاية الحقارة ، بل الى أحدهما ، مع ان كليهما باطل

الوجه الثاني : أن قوله : « من ينفي الجوهر يقول ان كل ما كان (١) يشار اليه بحسب الحس بانه هاهنا أو هناك فلابد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسماً » (٢) . انما يريد هؤلاء بكونه منقسماً أنه يمكن أن يتميز فى نفسه بعضه عن بعض ، أو يتميز منه شيء عن شيء ، أو العقل يميز منه شيئاً من شيء ؛ وليس لهذا التميز حد يوقف عنده ، لا يقولون إن فيه انقساماً غير هذا ، بل يقولون : إنه واحد فى نفسه ، كما أنه واحد فى الحس ، ويقولون : إن الجسم منقسم الى بسيط والى مركب . وأما مثبتوه فلهم قولان : (أحدهما) أنه أيضاً واحد فى نفسه وفى الحس ؛ ولكن قسمته تنتهي الى حد . (والثاني) : الى أن فيه اجزاءا موجودة (٣) .

---

(١) ليس في نسخة ليدن : كان .

(٢) وتكملته : « فثبت أن القول بأنه مشار اليه بحسب الحس يفضي الى هذين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا » .

(٣) وفي نسخة ليدن : والثاني أجزاء موجودة .

فالمشار اليه بحسب الحس لا يفضي الى الأمرين جميعاً ؛ بل على إن كان منقسماً كما ذكر ، لم يفض الى شيئين ؛ بل غايته ان يفضي الى ما ذكره من التركيب الذى تقدم الكلام عليه . وان لم يكن منقسما —وذلك عنده لا يكون الا على (١) مثبتة الجوهر الفرد — أفضى إلى أن يكون فى غاية الحقارة . وهذا الجوهر الفرد إما أن يكون منتفياً فى نفس الأمر ، وإما ان يكون ثابتاً . فلا يقول العاقل : إن رب العالمين بقدره . فلم يبق ما يقال الا ما ذكره من الانقسام والتركيب وقد تقدم الكلام عليه ، وثبت أنه لا يفضي الى هذين الأمرين جميعاً ؛ بل إنما يفضي إن أفضى الى احدهما فقط ؛ لكن يفضى الى هذا على تقدير ، والى هذا على تقدير آخر . فظهر ان كونه مشارا اليه بالحس لا يفضي الى الأمرين الذين ذكرهما ، وإنما يفضى إن أفضى الى أحدهما .

« ثالثاً » أن هذا السؤال الذي أورده على الكرامية لا يخصهم بل يعم كل من قال انه فوق العرش

الوجه الثالث : السؤال الذى اورده، وهوأنه «لم لايجوز أن يكون غيرمنقسم ويكون بقدر الجوهر الفرد ، بل يكون واحداً عظيما منزهاً عن التركيب والتأليف والانقسام » وهذا ليس قول من ذكره من الكرامية فقط ؛ بل اذا كان هو قول من يقول إنه فوق العرش وهو جسم فهو قول من يقول هو فوق العرش وليس بجسم بطريق الأولى والأحرى ، فان نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم أظهر من نفيه على القول بثبوت الجسم .فاذاً على ماذكره : هذا السؤال يورده على كل من يقول انه فوق العرش ويقول مع ذلك انه ليس بجسم ، وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف لايحصون من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد كالقاضى أبى يعلى وأبى الوفاء ابن عقيل وأبي الحسن ابن الزاغوني وغيرهم ؛ بل قد ذكر الأشعرى ان هذا قول أهل السنة وأصحاب الحديث ، فقال: وقال أهل السنة وأصحاب الحديث ليس بجسم ، ولايشبه الأشياء ،

---

(١) أي الا على قول مثبتة الجوهر الفرد . وكلمة : على . ليست في نسخة ليدن .

وأنه على العرش . وقد تقدم قوله فى ذلك وقول غيره . وهـؤلاء طوائف عظيمة ، وهم أجل قدراً عند المسلمين ممن قال انه ليس على العرش .

فان نفاة كونه على العرش لايعرف فيهم الا من هو مأبون في عقله ودينه عند الأمة وان كان قد تاب من ذلك ؛ بل غالبهم أو عامتهم حصل منهم نوع ردة عن الاسلام وان كان منهم من عاد الى الاسلام ، كما ارتد عنه قـديماً شيخهم الأول « الجهم بن صفوان » و بقى أربعين يوماً شاكا فى ربه لايقر بوجوده ولايعبده ، وهذه ردة باتفاق المسلمين ، و كذلك ارتد هذا الرازي حين أمر بالشرك وعبادة الـكواكب والأصنام وصنف فى ذلك كتابه المشهور (١) وله غير ذلك ؛ بل من هوأجل منه من هؤلاء بقي مدة شاكا فى ربه غير مقر بوجوده مدة حتى آمن بعد ذلك ، وهذا كثير غالب فيهم ؛ ولاريب أن هذا أبعد العالمين عن العقل والدين فاذا كان هؤلاء لايناظرون و يخاطبون و يستعد (٢) لرد قولهم الباطل لما احتيج الى ذلك ، فالذين هم أولى بالعقل والدين (٣) أولى منهم بذلك .

ونحن نورد من كلامهم (٤) مايتبين به أن جانبهم أقوى من جانب النفاة وليس لنا غرض فى تقرير ماجمعوه من النفي والاثبات فى هذا المقام ؛ بل نبين أنهم فى ذلك أحسن حالا من نفاة أنه على العرش فيما جمعوه من النفي والاثبات . وقـد أجاب هؤلاء عما ألزمهم النفاة من التجسيم الذى هو التركيب والانقسام ، كقول القاضى أبي بـكر :

فان قيل : فما الدليل على ان لله وجها و يدا ؟ قيل قوله : (و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله : (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيـــدي) فاثبت لنفسه وجها و يداً .

---

(١) هو « السر المكتوم .. » وفي حاشية نسخة ليدن : مطلب .
(٢) وفي نسخة الكواكب : « ويستعيد » وقد وضع عليها في نسخة ليدن علامة اشكال .
(٣) وفي نسخة ليدن زيادة : منهم .
(٤) وفي نسخة ليدن : ونحن ممن يورد من حججهم ما يتبين الخ .

فان قال : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة اذ كنتم لاتعقلون وجها ويداً إلا جارحة ؟ قلنا لا يجب هذا ، كما لا يجب اذا لم يعقل حيا عالما قادراً الاجسما ان نقضي نحن وأنتم بذلك على الله ، ولا يجب فى كل شيء كان قائماً بذاته ان يكون جوهراً لأنا واياكم لم نجد قائماً بنفسه فى شاهدنا الا كذلك . قال: وكذلك الجواب لهم ان قالوا فيجب ان يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره وسائر صفاته عرضاً واعتلوا بالوجود .

فان قال قائل : أتقولون إنه فى كل مكان ؟ قيل له معاذ الله ؛ بل هو مستو على عرشه كما أخبر فى كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (اليه يصعد الكلم الطيب . والعمل الصالح يرفعه) وقال : (أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور) . قال : ولو كان فى كل مكان لكان فى بطن الانسان وفمه والحشوش والمواضع التى يرغب عن ذكرها ، ولوجب ان يزيد بزيادة الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ، ويصح ان يرغب اليه الى نحو الأرض ، والى خلفنا ، والى يميننا ، والى شمالنا ، وهذا قد اجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

وقال ابو الحسن الأشعري: يقال لهم : ماانكرتم أن يكون الله عنى بقوله (يدي) يدين ليستا نعمتين ؟ فان قالوا : لأن اليدين اذا لم يكن نعمة لم يكن الاجارحة . فان قالوا : رجعنا الى المشاهد والى ما نجد فيما بيننا مخلوقا فوجدنا ذلك اذا لم يكن نعمة فى الشاهد لم يكن الا جارحة ، قيل لهم : ان كان رجوعكم الى الشاهد وعليه عملتم و به قضيتم على الله عز وجل فكذلك لم تجدوا حيا من الخلق الا جسما لحماً ودماً فاقضوا بذلك على ربكم ، والا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلالكم ناقضين . وان قلتم : حياً لا كالأحياء فلم انكرتم ، ان يكون

اليـــدان اللتان اخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي . وكذلك يقال لهم : لم تجدوا قديرا حكيما ليس كالانسان وخالفتم الشاهد فيه فقد نقضتم اعتلالـكم ، فلا تمنعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من أجل ان ذلك خلاف الشاهد .

« رابعاً » انــه لا يلـزم عنـد خصومـــه ان يكون بعضـــه مغايـــراً لبعض فـــلا يكـــون منقسماً

الوجه الرابع : قوله عن المنازع: « لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب ، ومع كونه كذلك فانه يـكون عظيما » .

قوله : « والعظيم يجب ان يـكون مركباً منقسماً ، وذلك ينافي كونه واحدا . قلنا : سلمنا ان العظيم يجب أن يـكون منقسما فى الشاهد . فلم قلتم انه يجب ان يـكون فى الغائب كذلك ؛ فان قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل . (١)

والجواب عن الأول : أن نقول انه اذا كان عظيما فلابد وأن يكون منقسما ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء على البرهان القطعي ؛ وذلك لأنا إذا أشرنا الى نقطة لاتنقسم فاماأن يحصل فوقها شيء آخر ، أولا يحصل. فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له ؛ اذ لو جاز أن يقال إن هذا المشاراليه عينه لاغيره جاز أن يقـال هذا الجزء غير ذلك الجزء ، فيفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد » (×) .

---

(١) وبعد هذا في تأسيس التقديس : « وأيضاً لم لا يجوز ان يكون غير متقسم ويكون في غاية الصغر ، وهو يقتضي أنه حقير ، وذلك على الله محال ؟ قلنا الذي لا يمكن أن يشار اليه البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة ، واذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك . والجواب عن الأول الخ . ويأتي الجواب عن هذا في الوجه الثامن عشر .

(×) ص ٤٥ ، ٤٦ .

يقال له : هؤلاء قد يقولون لاهو عينه ولاهو غيره ، كما عرف فى اصولهم : أن غير الشيء ماجاز مفارقته له ، وأن صفة الموصوف و بعض الكل لاهو هو ولاهو غيره . فطائفة هذا المؤسس هم ممن يقولون بذلك ، وحينئذ فلا يلزم اذا لم يكن عينه أن يكون مغايراً له ، ولا يفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد ، واذا جاز ان يقولوا ان الموصوف الذى له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم جاز أيضاً ان يقال ان الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم وان كان فى الموضعين يمكن ان يشار الى شيء منه ولا يكون المشار هو عين الآخر .

فان قيل : فهذا يقتضي ان يكون كل جسم غير مركب ولا منقسم ، والغرض فى هذا السؤال خلافه ؛ فان هذا السؤال فرق فيه بين العظيم الشاهد والعظيم الغائب ، وأن الشاهدمنقسم بخلاف الغائب .

قيل هذا الجواب هو مبني على ان غير الشيء ما جاز مفارقته له ، و كل مخلوق فان الله سبحانه قادر على ان يفرق بعضه عن بعض ، واذا جاز مفارقة بعضه لبعض جاز أن يكون مغايراً لبعض ، كما أن علمه وقدرته لما كان قيامه به جائزاً لا واجباً كان عرضا أي عارضا للموصوف لا لازما ، والرب تعالى لا يجوز أن يفارقه شيء من صفاته الذاتية ، ولا يجوز ان يتفرق ؛ بل هو واحد صمد . واذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء ان يكون بعضه مغايراً لبعض كما اصلوه .

«خامسا» الزامهم للرازي في الحي العالم القادر وفي الحياة والعلم والقدرة مثل ماذكره في العظيم والكبير

الوجه الخامس : أنهم قد ألزموا المنازع مثلما ذكره . وقالوا : اذا كان حيا عالما قادراً ولم يعقل فى الشاهد من يكون كذلك الا جسما منقسما مركباً وقد اثبته المنازع حيا عالما قادراً ليس بجسم منقسم مركب فكذلك يجوز ان يكون اذا كان عظيما و كبيراً وعليا ولم يعقل فى الشاهد عظيم و كبير وعلي

الا ما هو جسم مركب منقسم لم يجب ان يكون جسما مركبا منقسما الا إذا كان وجب ان يكون كل حي عليم قدير جسما مركبا منقسما .

وكذلك يقولون لمن يقول ان حياته وعلمه وقدرته اعراض . وكذلك يقول هؤلاء لمن يسلم اثبات الصفات : فيقال اذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وان شارك سائر الصفات فى هذه الخصائص ولم يكن عندك عرضا فكذلك القائم بنفسه وان شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته لم يجب ان يكون جسما مركبا منقسما ، ولا فرق بين البابين بحال ؛ فان المعلوم من القائم بنفسه انه جسم ، ومن القائم بغيره انه عرض ، وان القائم بنفسه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء ، والقائم بغيره لا بد أن يحتاج الى محله . فاذا اثبت قائما بغيره يخالف ما علم من حال القائم بنفسه فى ذلك فكذلك لزمه ان يثبت قائما بنفسه يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم .

و « جماع الأمر » انه سبحانه قائم بنفسه متميز عن غيره ، وله أسماء ، وهو موصوف بصفات . فان كان كونه عظيما وكبيراً موجباً لأن يكون كغيره من العظماء الكبراء فى وجوب الانقسام الممتنع عليه فكذلك كونه حياً عالماً قادراً وله حياة وعلم وقدرة .

« سادسة » ان ما ذكره من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب

وسنتكلم على قوله « ان هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب » .

واما ما ذكره من التقسيم فيقال له في « الوجه السادس » : ان ماذكرته من التقسيم يرد نظيره فى كل ما يثبت للرب ؛ فانه يقال : اذا اشرنا الى صفة أو معنى أو حكم : كعلمه وقدرته ، او عالميته وقادريته ، او وجوبه ووجوده ، او كونه عاقلا ومعقولا وعقلا ، ونحو ذلك : فاما أن تكون الصفة او المعنى والحكم الآخر هو إياه ، أو هو غيره . فان كان هو إياه لزم ان يكون كونه

حيــا هو كونه عالما ، وكونه عالما هو كونه قادراً ، وكونه موجودا هو كونه فاعلا ، وكونه فاعلا هو كونه عاقلا ومعقولا وعقلا . وهــذا يفضي الى تجويز جعل المعاني المختلفة معنى واحداً ، وان يكون كل عرض وصفة قامت بموصوف صفة واحدة . وهذا شك في البديهيات . فهــذا نظير ما ألزموه للمنازع ؛ فانه يجب الاعتراف بثبوت معنيين ليس المفهوم من أحدهما هو المفهوم الآخر . وهذا قد قررناه فيما تقدم ؛ فان كان ثبوت هذه المعاني يستلزم التركيب والانقســام كان ذلك لازما على كل تقدير ، وان لم يكن مستلزماً للتركيب (١) والانقسام لم يــكن ما ذكره مستلزماً للتركيب والانقسام ؛ فان مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس احدهما هو الآخر ، وهذا موجود في موضعين .

« ســابعــة » الاستفصال عما يراد بالغيرين ،

وهذا يتقرر بالوجه السابع وهو ان يقال : المراد بالغيرين إما ان يــكونا ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، او ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر .

فان اريد بهمــا ما يجوز وجــود أحدهمــا دون الآخر فهو ممتنع في حقــه

فان كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب ان يــكون ما فوق المشــار اليه غيره الا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر ، وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبأنه واجب الوجود بنفسه على ماهو عليه كما هو مقرر في موضعه .

ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجودأحدهما دونالآخر ،فيجوزحصول الوجود دون الوجوب ، أو دون الفاعلية . أو دون العلم والعناية ، ودون كونه حياً عالمًا قادراً ، ونحو ذلك .

وان اريد بهما ما جاز العلم بأحدهمــا دون الآخر فهو جائز، فيكون النـزاع لفظيــا

وان كان المراد بالغيرين ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر كالاحساس بأحدهما دون الآخر ، كما ذكره في جوازالاشارة الى نقطة دون مافوقها . فيقال : لا ريب

(١) وفي نسخة الكواكب بياض مقدار سطر . ونسخة ليدن كاملة هنا لا نقص فيهــا لفظاً ولا معنى .

فى جواز العلم ببعض المعاني الثابتة لله دون الآخر ، كما قد يعلم وجوده دون وجوبه ، ويعلم وجوبه دون كونه فاعلا ، ويعلم ذلك دون العلم بكونه حياً او عالما او قادراً أو غير ذلك . واذا كانت المغايرة ثابتة بهذا المعنى على كل تقدير وعند كل أحد ولا يصح وجود موجود إلا بها وان كان واحداً محضاً كان بعد هذا تسمية ذلك تركيباً أو تأليفاً او غير تركيب ولا تأليف نزاعاً لفظياً لا يقدح فى المقصود .

« ثامنة » أن تقسيم منازعيه أجود ، ويدل على أن ما جعله كثرة وتركيباً لا ينافي كونه واحداً غير مركب

الوجه الثامن أن يقال : اصطلاح هؤلاء اجود ، فانه إذا ثبت أن الموجودات تنقسم الى مفرد ومؤلف ، أو إلى بسيط ومركب ، أو إلى واحد وعدد : علم ان فى الموجودات ماليس بمركب ولا مؤلف ولا عدد ، وهذه المعانى لا يخلو منها شيء من الموجودات ، ؛ فعلم أن هذه المعاني لا تنافى كون الشيء واحداً ومفرداً فيما اذا كان مخلوقاً ، فكيف ينافى كون الخالق واحداً فرداً غير مركب ولا مؤلف . فهذا الاعتبار المعروف الذى فطر الله عليه عباده .

يوضح هذا ماقد قدمنا أن اسمه (الأحد) ينفي أن يكون له مثل فى شيء من الأشياء ، فهو ينفي التشبيه الباطل ، واسمه (الصمد) ينفي أن يجوز عليه التفرق والانقسام ومافى ذلك من التركيب والتجسد ؛ وذلك لانه سبحانه وصف نفسه بالصمدية ؛ كما وصف بالأحدية . وهو سبحانه (ليس كمثله شيء) فى جميع صفاته بل هو كامل فى جميع نعوته كما لا يشبهه فيه شيء : فهو كامل الصمدية ، كما أنه كامل الأحدية . والواحد من الخلق قد يوصف بأنه واحد كما قال : (وإن كانت واحدة) وكما قال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) ويوصف بالأحد مقيداً ومنفياً(١) كقوله : (نخذ أحدنا مكانه) (واذا بشر أحدهم بالأنثى) (ولم يكن له كفواً أحد) . ويوصف أيضاً بالصمدية كما قال يحي بن أبي كثير(٢) : الملائكة

---

(١) وفي نسخة ليدن : مطلقاً . بدل منفياً .

(٢) يحيى بن أبي كثير بن درهم العنبري البصري أبو غسان (م ١٠٦) .

صمد ، والآدميون جوف . وكما قال الشاعر :

الا بكر الناعي بخير بني أسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد

وكما قال :

فأنت السيد الصمد (١)

وكذلك لما فى العبد من معنى الوحدة ومعنى الصمدية مع انه جسم من الأجسام . فعلم ان كون الموجود جسما لا يمنع ان يكون واحداً ، وان يكون أحد الأجسام ، وان يكون صمداً ، كما ان كونه جسما لا يمنع ان يكون حياً عالماً قادراً. لكن العبد ليس له الكمال الذى يستحقه الله فى شيء من صفاته ولا قريب من ذلك ، فالله تعالى اذا وصف بأنه واحد صمد عالم قادر كان فى ذلك على غاية الكمال الذى لا يماثله فى شيء منه شيء من الأشياء . لكن اذا كان ما ذكروه من المعاني التى يجعلونه كثرة وعدداً وتركيباً هي ثابتة لكل موجود وذلك لا يمنع ان يكون المخلوق واحداً فكيف يمنع ذلك ان يكون الا له الذي ليس كمثله شيء أحداً ؟ !

« تاسعاً » أن المثبتة للاستواء مع نفيهم ماينفونه يلزمون نفاة العلو بأعظم مما يلزمونهم به

وذلك يظهر بالوجه التاسع : وهو أن هذه المعاني التى يعلم القلب أن أحدها ليس هو الآخر أمر لابد منه كما قد علم على كل تقدير ، ونفي هذه نفي لكل موجود ، وهي غاية السفسطة ونهايته ، وذلك يجمع كل كفر وضلال ، ويخالف كل حس وعقل . فهذا التميز إن أوجب أن تكون الحقيقة فى نفسها فيها نوع من تميز لم يكن هذا منافياً لما هو الواجب والواقع من الوحدانية ؛ فان ذلك إذا لم

---

(١) أول البيت : علوته بحسامي ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد .

ينف أن يكون كثير من المخلوقات واحداً فأن لا ينفي ذلك في الخالق أولى وأحرى ، مع أن أحديته لها من الخصائص ما لا يجوز مثله لشيء من المخلوقات ، فانه لا مثل له في شيء من الأشياء ، وأما غيره فله الأمثـال ، قال تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) قالوا (١) فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

وان قيل كما يقوله بعض الناس : ان هذا الامتياز والتعدد الذهني لا يوجب أن يكون كذلك في الخارج وجعلوا هذا مثل الاتحاد الذى فى المعاني الكلية — فانه كما ان الذهن يدرك انسانية واحدة وجسما واحداً كلياً عاماً أو مطلقاً يطابق الأفراد الموجودة فى الخارج ، ومع أنه ليس فى الخارج شىء إلا موجود بعينه ، لا يوجد فيها ما هو كلي عام ، ولكن لما بين الحقائق من التشابه والتماثل يوجد فى هذا نظير ما يوجد فى هذا ؛ فهو هو باعتبار النوع لا باعتبار العين ؛ بل هو نظيره باعتبار العين . فاذا كان هذا التشبيه والتمثيل الموجود فى الخارج أوجب للذهن ادراك معنى عام كلي يجمع الأمرين وان لم يكن ذلك فى الخارج عاماً كلياً — فكذلك مايوجد فى العين الواحدة فيما يظن أنه أجزاء « كيف » أو « كم » قد يقال الذهن هو الذى يفرق تلك (٢) و يميز بعضها عن بعض ، و إلا فهي فى نفسها واحدة لاتعدد فيها ولاتكثر ولاتركيب ، فالذهن هو الذى يأخذ الشيء الواحد فيفصله و يركبه بعد التفصيل كما أنه هو الذى يأخذ الشيئين فيمثل أحدهما بالآخر ويجعلهما واحداً بعد التمثيل .

---

(١) وفي نسخة ليدن : قال . وما في النسخة الأخرى أولى لأن المراد : المفسرون .

(٢) من قوله : مع أنه ليس في الخارج شيء الا موجود بعينه الى هنا انفردت به نسخة الكواكب ، وسبب سقوطه من نسخة ليدن أنه حصل على الناسخ سقط ذكر بعضه في الحاشية ونسي هـذا .

فما يدرك من التشبيه والتمثيل الذي يعود الى معنى عام كلي يشـتركان فيه ، ومايذكر من الأجزاء والصفات الذى يعود الى معان تتميز فى الذهن فـيركبها ويؤلفها هو الذى عليه مدارباب التشبيه والتمثيل وباب التجسيم الذى هوالتركيب وفى أحدهما يجعل الذهن العدد واحداً وفى الآخر يجعل الواحد عـدداً ، لـكن باعتبارين صحيحين لايخالف ماهو عليه الحقيقة فى نفس الأمر ؛ ولهذاتغلط الأذهان هنا كثيراً ؛ لأن بين مافى الأذهان (١) ومافى الاعيان مناسبة ومطابقة ، ومن وجه هو مطابقة العلم للمعلوم ، وهو أن مافى النفس من العلم ليس مسـاوياً للحقيقة الخارجة ، فلأجل مابينهما من الائتلاف والاختلاف كثر بين الناس الائتلاف والاختلاف ، ومن فهم مايجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشـبهات فى هـذه المحـارات .

والغرض فى هذا الوجه : أن الذى يقال فى مواقع الاجماع بين الخلائق التى لابد من إثبات شيء منها لـكل عاقل فى كل موجود يقال فى مواقع الـنزاع بين مثبتة الصفات ونفاتها ؛ ولهذا يقال : مامن أحد ينفى صفة من الصفات التى وردت بها النصوص أو يتأولها على خلاف مفهومها فراراً من محذور ينفيه إلا ويلزمه فيما أثبته نظير مافر منه فيما نفاه ، فسبحان من لاملجأ منه إلا إليه « اللهـم إنا نعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، ونعوذ بك منك ، لانحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » .

وهذا القدر وإن كان فيه رد على الطائفتين فيما نفته بغـير حق فـلا يضر فى هذا المقام فان المقصود هنا حاصل به ، وهو أن هؤلاء المثبتة لعـلو الله على عرشـه مع نفيهم ماينفونه يلزمون نفاة العلو على العرش بأعظم مما يلزمونهم به .

---

(١) في نسخة الكواكب بياض مقدار سطرين . والنسخة الأخرى متصلة .

« عاشراً » ان صح برهان الرازي صح مذهب منازعيه ، وان بطل لم يدل على انه ليس على العرش

الوجه العاشر قوله « : ان نقول اذا كان عظيما فلابد وأن يكون منقسما ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ؛ بل بناء على البرهان القطعي» وهو ما ذكره من التقسيم .

فيقال له : كل برهان قطعي يستعملونه فى حق الله فلا بد وان يتضمن نوعاً من قياس الغائب على الشاهد ؛ فانهم إنما يمكنهم استعمال القياس الشمولي الذى هو القياس المنطقي الذي لابد فيه من قضية كلية : سواء كانت القضية جزائية حملية ، أو كانت شرطية متصلة تلازمية ، أو كانت شرطية منفصلة عنادية تقسيمية ؛ فانه إذا قيل : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وقيل : لو كان مشاراً اليه بالحس لكان اما منقسما أو غير منقسم ، او لو كان فوق العرش لكان إما كذا و إما كذا ، أو لو كان جسما ، أو غير ذلك : فلابد فى جميع ذلك من قضية كلية وهو أن كل واحد بهذه المثابة ، وان كل ما كان مشارا اليه بالحس لا يخرج عن القسمين ، وان كل ما كان فوق شيء فاما أن يكون كذا وكذا ولابد أن يدخلوا الله تعالى فى هذه القضايا العامة الكلية ويحكمون عليه حينئذ بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة فى تلك القضية ، ويشركون بينها وبينه فى ذلك . ومشاركته لتلك الأفراد فى ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط ومشابهته لها فى ذلك هو القياس بعينه .

ولهذا لما تنازع الناس فى مسمى « القياس » فقيل : قياس الشمول أحق بذلك من قياس التمثيل كما يقوله ابن حزم (١) وطائفة . وقيل : بل قياس التمثيل أحق باسم القياس من قياس الشمول كما يقوله ابو حامد (٢) وأبو محمد

(١) أبو محمد امام أهل الظاهر علي بن أحمد بن سعيد بن حزم عالم الأندلس في عصره (م ٤٥٦ هـ) .

(٢) الغزالي . وتقدمت ترجمته في المجلد الأول .

المقدسى (١) وطائفة . وقيل : بل اسم القياس يتناول القسمين جميعـاً حقيقة . كان هذا القول أصوب . فما من أحد يقيس غائباً بشاهد الا ولابد أن يدخلها فى معنى عام كلي كما فى سائر أقيسة التمثيل . وما من أحد يدخل الغائب والشاهد فى قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولابد أن يشـترك بينهما و يشبه أحدهما بالآخر فى ذلك .

فقول القائل : لو كان عظيما مشاراً اليه لـكان منقسما لأنا لا نعلم عظيما الا كذلك ، او لا نعقل عظيما الا كذلك . هو كقوله : « لأن كل عظيم فاذا اشرنا فيه الى نقطة فاما أن تـكون هي ما فوقها وتحتها ، أولا تـكون هي ذلك » فانه من الموضعين لابد أن يتصور عظيما مطلقـاً مشاراً اليه و يشرك بين العظيم الشاهد المشار اليه والعظيم الغائب المشار اليه فى ذلك ، لـكن قوله « لا يعقل » ابلـغ من قوله « لا نعلم » أو « لم نشهد » لأن قوله « لم نعلم » أو « لم نشهد » انما ينفي ما قد علمه وشهده دون ما لم يعلمه و يشهده بعد . وقوله « لا يعقـل » ينفي أن يـكون معقولا فى وقت من الأوقات ، ومتى لم يعقل العظيم المشـار اليه إلا كذلك فالبرهان الشمولي انما هو بنـاء على ما تصوره المستدل به وعقله من معنى العظيم المشار اليه ؟ فان فرضية النقطة فى ذلك العظيم المشـار اليه ، وقوله : « إما أن تـكون هي الأخرى أو لا تـكون » : انما فرض ذلك وقدره فيما عقله وعلمه وارتسم فى ذهنه ، وهو الذى يعقله من معنى العظيم المشار اليه ، فان جاز ان يثبت الغائب على خـلاف ما يعقل بطل هذا البرهان ، وكان لمنازعه ان يثبت واحداً عظيما مشاراً اليه منزها عن التركيب وان كان ذلك على خـلاف (٢)

---

(١) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي شيخ الحنابلة صاحب التصانيف ، قال المؤلف « ما دخـل الشام بعـد الأوزاعي أفقـه من الشيخ الموفـق (م ٦٢٠ هـ) » . ومن أعظم تصانيفه « المغني » .

(٢) : خلاف . ليست في نسخة ليدن . وما في النسخة الثانية أصح ، ويدل عليه ما بعده .

ما يعقل من معنى العظيم المشار اليه . وان كان لا يثبت الغائب إلا على ما يعقل من معنى العظيم المشار اليه بطلت مقدمة الكتاب ، و بطل قوله باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، و باثبات موجودين ليس أحدهما متصلا بالآخر ولا منفصلا عنه .

وهذا كلام فى غاية الانصاف لمن فهمه ؛ فإنا لم نقل ان هذا البرهان باطل ، لكن قلنا صحة مثل هذا البرهان مستلزم صحة مذهب المنازع الذي يقول انه خارج العالم و يمتنع (١) وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، فان كان البرهان صحيحاً صح قوله انه فوق العرش ، وان كان البرهان باطلا لم يدل على أنه ليس فوق العرش .

« الحادي عشر » أنه قد أبطل الاستدلال في الالهيات بالعقل الذي تعرف به الجسمانيات فاذا بطل صح قول منازعه ...

وهذا يتقرر بالوجه الحادي عشر : وهو أن يقال : ما قاله المنازع فى مقدمة الكتاب مثل قوله : « الانسان اذا تأمل فى أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون ، فاذا اراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر (٢) وعقلا آخر بخلاف العقل الذى اهتدى به الى معرفة الجسمانيات » وتقريره لما ذكره عن معلم الصابئة المبدلين « ارسطو » حيث قال : من أراد أن يشرع من المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى (٣) .

فيقال له ؛ قولك : « اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شيء آخر ، أو لا يحصل » هذا هو العقل الذى يهتدى به الى معرفة الجسمانيات ،

---

(١) كذا بالأصلين . ولعله : ويمنع .

(٢) ومنهجاً آخر . ليست في تأسيس التقديس .

(٣) انظر ص ١٣ ، ١٤ من تأسيس التقديس والجواب عنه في النقض .

فان الكلام فى النقطة والخط وما يتبع ذلك من « علم الهندسة » وهو متعلق بمقادير الأجسام فان كان مثل هذا الدليل حقاً فى أمر الربوبية بطلت تلك المقدمة التي قررت فيها أنه لا ينظر فى الأمور الالهية بالعقل الذى به تعرف الجسمانيات ، واذا بطلت صح قول منازعك : وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه (١) ممتنع . ومتى بطلت كان قول منازعك معلوماً بالبديهة والفطرة الضرورية التى لا معارض لها حيث لم يعلم فسادها الا اذا بطل حكم العقل الذى به تعرف الجسمانيات فى أمر الربوبية . وان كان هذا الدليل لما أنه متعلق بالجسمانيات لا يجوز الاستدلال بمثله فىأمر الربوبية فقد بطل هذا الدليل ولم يكن لك طريق الى فساد قول (٢) من يقول انه فوق العالم وفوق العرش وانه مع ذلك ليس بمركب ولا مؤلف او يقول ليس بجسم ، كما ذكرنا القولين فيما تقدم .

« الثاني عشر » أن قوله لو كان فوق العرش لكان منقسماً حكم على ذاته ، فان قيل انها على خلاف ما يعقل فكذلك الفوقية

يوضح ذلك الوجه الثانى عشر : وهو أن علوه وكونه فوق العرش هو صفة من صفاته سبحانه وتعالى ، والعلم والقول فى صفات الموصوف يتبع العلم والقول فى ذاته ، فان كان مثل هذا الدليل حجة فى صفاته نفياً واثباتاً كان حجة مثله حجة (٣) فى ذاته نفياً واثباتاً ، لأن العلم بالصفة بدون العلم بالموصوف محال .

فاذا قال : لو كان فوق العرش لكان منقسما مركباً مؤلفاً . فانما هو حكم على ذاته بانها لا تكون فوق العرش الا اذا كانت منقسمة مركبة مؤلفة . والعلم بذلك ليس اظهر فى العقل من العلم بانه اذا كان موجوداً لم يكن الا داخل العالم او خارجه ، فان جميع ما ذكره من الحجج فى معارضة قولهم : اذا كان

---

(١) وهنا حصل في نسخة ليدن سقط سطر لوجود سقط عنده ذكره على الحاشية وأهمل هذا .

(٢) في نسخة ليدن : قول من يقول من يقول .

(٣) : حجة . موجودة في الأصلين ولعلها تكرار .

موجوداً : إما ان يـكون داخل العالم ، وأما ان يكون خارجه : هو بعينـه يقال فى قوله « اذا كان فوق العرش مشاراً اليه فاما ان يـكون منقسما وإما أن يـكون حقيراً » .

بل تلك يقال فيها : انا نعلم بالاضطرار انه فوق العالم ، ونعلم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولايشار اليه . فهاتان قضيتان معينتان . ونعلم بالاضطرار ان الموجودين فاما أن يـكون احدهما داخلا فى الآخر بحيث هو كالعرض فى الجسم ، وإما أن يـكون مباينا عنه ، و نعلم بالاضطرار وجـود موجود لايـكون داخلا فى الآخر ولاخارجا عنه بحال . فهذان عامان مطلقان .

فان جاز دفع هذه بأن يقال حقيقة الرب على خلاف مايعقـل من الحقائق وأمره ثابت على حكم الحس والخيال : فقول القائل : اذا كان فوق العرش فاماان يـكون منقسما مركبا ؛ و إما أن يـكون بقدر الجوهر الفرد : أولى بالدفـع بأن يقال حقيقة الرب على خلاف مايعقل من الحقائق ، وأمره ثابت على خلاف حكم الحس والخيال ، و كون الشي الذي فوق غيره والذي يشار الـيه بالحس لابد أن يـكون منقسما أو حقيراً هو من حكم الحس والخيال قطعاً .

« الثالث عشر » ان الأشعرية يقولون يرى لا في جهة ، وكونه على العرش غير منقسم ولاحقير اظهر للعقل

يقرر ذلك الوجه الثالث عشر : وهو انك وسائر الصفاتية تثبتون رؤية الرب بالأبصار كما تواترت بذلك النصوص عن النبي ﷺ ، ثم انك وطـائفة معك تقولون : إنه يرى لافى جهة ، ولا مقابلا للرائي ، ولا فوقه ، ولا فى شيء من جهاته الست ، وجمهور عقلاء بنى آدم من مثبتة الصفاتية ونفاتها يقولون ان فساد هذا معلوم بالبديهة والحس . ومن المعلوم أن كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير أظهر فى العقل من كونه مرئيا بالأبصار لافى شيء من الجهات الست ؛ فان هذا مبني

على أصلين كلاهما تدفعه بهديهة العقل والفطرة : (أحدهما) اثبات موجـود لافى شيء من الجهات ولاداخل العالم ولاخارجه ؛ ولهذا كان عامة السليمي الفطرة على انـكار ذلك .و (الثاني) ـ إثبات رؤية هذا بالأبصار، فان هذا يخالفك فيه من وافقك على الأول ؛ فان كونه موجوداً أيسير من كونه مرئياً ، فاذا كنت تجوز رؤية شيء بالأبصار لا مقابل للرائي ولا فى شيء من جهاته الست فـكيف تنكر وجود موجود فوق العالم وليس بمركب ولا بجزء حقير وهو انما فيه إثبات وجوده على خلاف الموجود المعتاد من بعض الوجوه ، وذاك فيه إثباته على خلاف الموجود المعتاد من وجوه أعظم من ذلك .

ودليل ذلك : أن جميع فطر بنى آدم السليمة تنكر ذلك اعظم من انـكار هذا، وان المخالفين لك فى ذلك أعظم من المخالفين لك فى هذا ، فان كون الرب فوق العالم أظهر فى فطر الأولين والآخرين من كونه يرى ؛ بل العلم بالرؤية عند كثير من المحققين إنما هو سمعي محض ، أما العلم بأنه فوق العالم فانه فطرى بديهي معلوم بالأدلة العقلية ، وأما دلالة النصوص عليـــه فلا يحصيها الا الله .

« الرابع عشر » أن الاقرار بأنه فـوق العالم في العقـل والديـن أعظـــم مـــن الاعتراف بأنـــه يرى وأن القرآن غير مخلوق

وما وقع فى هذا من الغلط يـكشفه الوجه الرابع عشر : هو أن معرفة القلوب واقرارها بفطرة الله التى فطرها عليها أن ربها فوق العـــالم ، ودلالة الـكتاب والسنة على ذلك ، وظهور ذلك فى خاصة الأمة وعامتها ، وكلام السلف فى ذلك: اعظم من كونه تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة ،أو أن رؤيته بالأبصار جائزة .

ويشهد لهذا أن الجهمية أول ما ظهروا فى الاسلام فى أوائل المأة الثانية ، وكان حقيقة قولهم فى الباطن تعطيل هذه الصفات كلها كما ذكر ذلك الأئمة ، لايصفونه الا بالسلوب المحضة التى لا تنطبق الا على المعدوم ، وقد ذكر هـــذا المؤسس (١) ان جهما ينفي الأسماء كلها أن تـكون (٢) معانيها ثابتة لله تعالى .

(١) الرازي في كتابه الذي سماه : « تأسيساً » .
(٢) في نسخة ليدن : لن تكون .

وكانوا فى الباطن ينكرون أن يرى ، أو أن يتكلم بالقرآن أو غيره ، أو يكون فوق العرش ، او أن يكون موصوفاً بالصفات التى جاءت بها الكتب وعلمت بدليل من الدلائل العقلية وغيرها ، لكن ما كانوا يظهرون من قولهم للناس إلا ما هو ابعد أن يكون معروفاً مستيقناً من الدين عند العامة والخاصة ، وأقرب إلى أن يكون فيه شبهة ، ولهم فيه حجة ، ويكونون فيه أقل مخالفة لما يعلمه الناس من الحجج الفطرية والشرعية والقياسية وغير ذلك .

وهذا شأن كل من أراد أن يظهر خلاف ما عليه أمة من الأمم من الحق إنما يأتيهم بالأسهل الأقرب الى موافقتهم ؛ فان شياطين الانس والجن لا يأتون ابتداءا ينقضون الأصول العظيمة الظاهرة ؛ فانهم لا يتمكنون .

ومما عليه العلماء أن مبدأ « الرفض » كان من الزنادقة المنافقين . ومبدأ « التجهم » كان من الزنادقة المنافقين ؛ بخلاف رأي الخوارج والقدرية فانه إنما كان من قوم فيهم إيمان لكن جهلوا وضلوا (١) .

ولهذا لما نبغت « القرامطة الباطنية » (٢) وهم يتظاهرون بالتجهم والرفض جميعاً ، وهم فى الباطن من اعظم بنى آدم كفراً وإلحاداً حتى صار شعارهم « الملاحدة » عند الخاص والعام ، وهم كافرون بما جاءت به الرسل مطلقاً ، ومن أعظم الناس منافقة لجميع الناس من أهل الملل المسلمين واليهود النصارى وغير أهل الملل ، وضعوا الرأي الذى لهم والتدبير على « سبع درجات » سموآخرها « البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » وكان من وصيتهم لدعاتهم : ان المسلمين إذا أتيتهم فلا تأت هؤلاء الذين يقولون الكتاب والسنة ، فانهم صعاب عليك لايستجيبون لك ؛

---

(١) ذكر ناسخ مخطوطة ليدن في الهامش : تنظر . ويظهر لي أنه لا داعي للتنظير هنا .

(٢) الخارجين بأرض العراق ، الذي ذهبوا من العراق الى المغرب ثم جاؤا منه الى مصر ، وهم كما قيل : ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر المحض ، وهم يدعون أن للقرآن والاسلام باطناً يخالف الظاهر المعلوم عند المسلمين . انظر « رسالة في علم الباطن والظاهر » للمؤلف في ج ١٣ ص ٢٣٢ من مجموع فتاويه .

ولـكن إئتهم من جهة التشيع، فاظهر الموالاة لآل محمد ، والتعظيم لهم ، والانتصار لهم ، والمعادات لمن ظلمهم ، وأذكر من ظلم الأولين لهـم ما أمـكن ؛ فان ذلك يوجب أن يستجيب لك خلق عظيم ، و بذلك يمـكنك القدح فى دينهم أخيراً . ثم ذكر درجات دعوته درجة درجة كيف تدرج الناس فيها بحسب استعـدادهم وموافقتهم له مايطول وصفه هنا .

وانما الغرض التنبيه على أن دعاة الباطل المخـالفين لما جاءت به الرسل يتدرجون من الأسهل الأقرب الى موافقة الناس إلى أن ينتهوا الى هدم الدين . وهذا مما يفعله بعض أهل الحق ايضاً فى دعوة الناس الى الحق شيئا بعد شيء بحسب ماتقتضيه الشريعة ، ومايناسب حاله وحال أصحابه .

فالجهمية اظهروا اولا ما هو اقل انكاراً عليهم وهو خلق القرآن ، ثم انكار الرؤية ، ولم يظهروا انكار الاستواء

واذا كان كذلك فالجهمية الذين كان باطن أمرهم السلب والتعطيل لما نبغوا لم يـكونوا يظهرون للناس إلا ماهو أقل إنكاراً عليهم : فاظهروا القول بان القرآن مخلوق ، وأظهروا القول بأن الله لايرى ، و كانت مسألة القرآن عنـدهم أقوى ؛ ولهذا أفسدوا من أفسدوه (١) من ولاة الأمور فى إمارة أبي العباس « الملقب بالمأمون » (٢) وأخيه ابى اسحاق « المعتصم » (٣) و « الواثق » (٤) جعلوا هذه

(١) في نسخة ليدن : ما أفسدوه .

(٢) أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس (م ٢١٨ هـ) قال المقريزي : وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث الى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة ومأتين من الهجرة ، فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس ، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار ، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها ، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها، ، فانجر على الاسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين ، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع ، وزادتهم كفراً الى كفرهم . أهـ (الخطط) . وكان ابن تيمية يقول : ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي ، ولابد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة . وقال ابن أبي زيد القيرواني : رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الاسلام بدعة . وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب . (صون المنطق والكلام للسيوطي ص ٦) .

(٣) المعتصم بالله محمـد بن هارون الرشيد الخليفـة العباسـي الثامـن مال الى مذهب المعتزلة أيضـاً .

(٤) الواثق بالله هارون تاسع الخلفاء العباسيين .

المسألة مسألة يمتحنون بها الناس ، وأظهروا أن مقصودهم إنما هو توحيد الله وحده لأنه هو الخالق وكل ماسواه مخلوق ، وأن من جعل شيئا ليس هو الله تعالى وقال انه غير مخلوق فقد أشرك ، وقال بقول النصارى او نحو ذلك . فصار كثير ممن لم يعرف حقيقة أمرهم يظن أن هذا من الدين ، ومن تمام التوحيد ، فضلوا ، وأضلوا . وكانوا يتظاهرون بأن الله لايرى ؛ لكن لم يجعلوا هذه المسألة « المحنة » لأنه لايظهر فيها من شبهة التوحيد للعامة مايظهر فى ان كل ماسوى الله مخلوق .

وأهل العلم والايمان عرفوا أن مقصودهم من القول بخلق القرآن ابطال الصفات والشرائع وأن لم يعلم ذلك كثير من الناس

وكان أهل العلم والايمان (١) قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم ، وان المقصود بقولهم : ان القرآن مخلوق . ان الله لايكلم ولايتكلم ، ولاقال ولايقول ، وبهذا تتعطل سائر الصفات من العلم والسمع والبصر وسائر ماجاءت به الكتب الالهية وفيه ايضا قدح فى نفس الرسالة ؛ فان الرسل انما جاءت بتبليغ كلام الله ، فاذا قدح فى إن الله يتكلم كان ذلك قدحاً فى رسالة المرسلين ، فعلموا ان فى باطن ماجاؤا به قدح عظيم فى كثير من أصلي الاسلام : شهادة ان لااله إلا الله ، وشهادة ان محمداً رسول الله .

لكن كثيراً من الناس لايعلمون ذلك ، كما أن كثيرا من الناس لايعلم باطن حال القرامطة ، لأنهم إنما يظهرون موالاة آل محمد ﷺ . ولاريب أن كل مؤمن يجب عليه أن يواليهم . وإن أظهروا شيئاً من التشيع الباطل الذى يوافقهم عليه الشيعة الذين ليسوا زنادقة ولامنافقين ولكن فيهم جهل وهوى تلبس (٢) عليهم فيه بعض الحق ، كما أن هؤلاء الجهمية وافقهم من العلماء والأمراء فى بعض مايظهرونه من لم يكن من الزنادقة المنافقين لكن كان فيهم جهل وهوى

(١) جمع لهم الوصفين ، وقليلا ما يطلق هذين الوصفين ، كقوله : الأئمة الكبار . ويشير الى أعلامهم وأقوالهم بعد أسطر .

(٢) وفي نسخة الكواكب : فلبس . في هذا الموضع والموضع الذي بعده بسطرين .

وقد قال الله تعالى فى صفة المنافقين : (لو خرجوا فيكم مازادوكم الا خبالا ، ولأ وضعوا خلالكم ، يبغونكم الفتنة ، وفيكم سماعون لهم) فاخبر الله أن المنافقين لايزيدون المؤمنين إلا خبالا ، وانهم يوضعون خلالهم : أي يبتغون بينهم ويطلبون لهم الفتنة ، قال الله تعالى : (وفيكم سماعون لهم) فاخبر ان فى المؤمنين من يستجيب للمنافقين ويقبل منهم ، فاذا كان هذا فى عهد النبي ﷺ كان استجابة بعض المؤمنين لبعض المنافقين فيما بعده أولى .

ولهذا استجاب لهؤلاء الزنادقة المنافقين طوائف من المؤمنين فى بعض مادعوهم اليه حتى أقاموا الفتنة ، وهذا موجود فى الزنادقة الجهمية ، والزنادقة الرافضة ، والزنادقة الجامعة للأمرين ، وأعظمهم القرامطة والمتفلسفة ونحوهم ؛ فإن متقدمي الرافضة لم يكونوا جهمية ؛ بخلاف المستأخرين منهم فانه غلب عليهم التجهم ايضاً .

ولهذا كانت الشيعة المتقدمون خيراً من الخوارج الذين قاتلهم أمير المؤمنين علي بن ابي طالب بأمر النبي ﷺ ، وأما كثير من مستأخري الرافضة فقد صار شراً من الخوارج بكثير ، بل فيهم من هو من أعظم الناس نفاقاً بمنزلة المنافقين الذين كانوا على عهد النبي ﷺ أو فوقهم أو دونهم (١) ولهذا قال البخاري صاحب الصحيح فى كتاب « خلق الأفعال » (٢) ما أبالي أصليت خلف الجهمي أوصليت خلف اليهودي والنصراني ، ولايسلم عليهم ، ولا يعادون ، ولا يناكحون ، ولا يشهدون ، ولا تؤكل ذبائحهم . قال : وقال عبد الرحمن بن مهدي : هما ملتان (٣) فاحذروهم : الجهمية ، والرافضة .

---

(١) واذا أردت مزيد بسط لعقائد الرافضة ومذاهبهم وما يعتمدون عليه فانظر : « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية » طبع بولاق

(٢) أي خلق أفعال العباد .

(٣) أي ليسوا من أمة محمد ، بل هم على ملة غير ملته .

اذا عرف ذلك « فالجهمية » أظهروا مسـألة القرآن وأنه مخلوق ، واظهروا أن الله لا يرى في الآخرة ، ولم يكونوا يظهرون لعامة المؤمنين وعلمائهم إنـكار أن الله فوق العرش، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وانما كان العلماء يعلمون هذا منهم بالاستدلال والتوسم ، كما يعلم المنافقون في لحن القول ، قال تعالى : (ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ، ولتعرفنهم في لحن القول) .

وهذا كما قال حماد بن زيد الامام الذى هو من اعظم أئمة الدين : القرآن كلام الله نزل به جبريل ، ما يحاولون إلا أن ليس في السماء إله . وقال ايضـاً : سليمان بن حرب : سمعت حماد بن زيد وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون أن يقولوا : ليس في السماء شيء وقال عبـاد بن العوام الواسطي : كلمت بشر المريسي وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم ينتهي ان يقولوا ليس في السماء شيء . وقال عبد الرحمن بن مهدي : ليس في اصحاب الأهواء أشر من أصحاب جهم يدورون على أن يقولوا ليس في السماء شيء ، أرى والله أن لا ينـاكحوا ، ولا يوارثوا وقال أيضـاً : أصحاب جهم يريدون أن يقولوا ليس في السـماء شيء وأن الله ليس على العرش ، أرى أن يستتابوا فان تابوا و إلا قتلوا (١) وقال عاصم ابن علي بن عاصم : ناظرت جهمياً فتبين من كلامه أن لا يؤمن أن في السماء رباً . وقال علي بن عاصم : مالذين قالوا ان لله ولداً اكفر من الذين قالوا إن الله لا يتـكلم . وقال : احـذر من المريسي وأصحابه ، كلامهم أبو جاد الزندقة ، وأنا كلمت أستاذهم جهماً فلم يثبت أن في السماء إلهاً . هكذا وجدت هذا عنـه في كتاب « خلق الأفعال » للبخاري. والأول رواه ابن أبي حاتم عن عاصم بن علي

---

(١) في نسخة الكواكب بياض مقدار سطرين ، واعتمدت على نسخة ليدن هنا حيث لا سقط فيها .

ابن عاصم فى كتاب « الرد على الجهمية » . و كان اسماعيل بن أبي أويس (١) يسميهم زنادقة العراق ، وقيل له : سمعت أحداً يقول : القرآن مخلوق ؟ فقال : هؤلاء الزنادقة ، لقد فررت الى اليمن حين تكلم ابو العباس ببغداد . فهذا فراراً من هذا الكلام . وقال وكيع بن الجراح : من كذب بحديث (٢) اسماعيل عن قيس عن جرير عن النبي ﷺ يعنى قوله : « انكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » فهو جهمي فاحذروه . قال وكيع أيضاً : لا تستخفوا بقولهم : القرآن مخلوق . فانه من شر قولهم، إنما يذهبون إلى التعطيل. وقال الحسن بن موسى الأشيب (٣) وذكر الجهمية فنال منهم ، ثم قال : أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له « سمعلة » على المهدي فقال : دلني على اصحابك . فقال : اصحابي أكثر من ذلك ، فقال : دلني عليهم . فقال : صنفان ممن ينتحل القبلة : الجهمية ، والقدرية ، الجهمي اذا غلا قال ليس ثم شيء . وأشار الأشيب الى السماء ، والقدري اذا غلا قال : هم اثنان : خالق خير ، وخالق شر . فضرب عنقه وصلبه .

ومثل هذا كثير فى كلام السلف والأئمة . كانوا يردون ما اظهرته الجهمية من نفي الرؤية وخلق القرآن ، ويذكرون ما تبطنه الجهمية مما هو أعظم من ذلك : أن الله ليس على العرش ، ويجعلون هذا منتهى قولهم ، وأن ذلك تعطيل للصانع ، وجحود للخالق ، اذ كانوا لا يتظاهرون بذلك بين المؤمنين كما كانوا يظهرون مسألة الكلام والرؤية ؛ لأنه قد استقر فى قلوب المؤمنين (٤) بالفطرة

---

(١) اسماعيل بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي ، أبو عبد الله ابن أبي أويس المدني (من الطبقة العاشرة م ٢٦ ، تهذيب التهذيب) .

(٢) وفي نسخة ليدن من لم يحدث اسماعيل الخ . والصواب ما في نسخة الكواكب .

(٣) الحسن بن موسى الأشيب أبو علي البغدادي قاضي الموصل وغيرها ثقة (من التاسعة م ٩ ، ٢١٠) المرجع الأول .

(٤) في نسخة ليدن المسلمين .

الضرورية التى خلقوا عليها ، وبما جاءتهم به الرسل من البينات والهدى ، وبما اتفق عليه أهل الايمان من ذلك ما لم يمكن الجهمية اظهار خلافه (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم ، وساءت مصيراً) .

فهذا يبين أن الاعتراف بان الله فوق العالم فى العقل والدين أعظم بكثير من الاعتراف بان الله يرى وأن القرآن غير مخلوق .

ولا يمكن الأشعرية أن يجيبوا من يناظرهم في الرؤية بجواب الا أجابوا من يناظرهم في مسألة العرش بخير منه

فاذا كان هؤلاء الشرذمة الذين فيهم من التجهم ما فيهم مثل الرازي وأمثاله يقرون بأن الله يرى كان اقرارهم بان الله فوق العالم أولى وأحرى ؛ فانه لا يرد على « مسألة العلو » سؤال الا ويرد على « مسألة الرؤية » ما هو أعظم منه .

ولا يمكنهم أن يجيبوا لمن يناظرهم فى « مسألة الرؤية » بجواب لا اجابوا لمن يناظرهم فى « مسألة العرش » بخير منه (١) فان نفاة الرؤية قالوا فى أحد حججهم : الواحد منا لايرى الا ما كان مقابلاللرائي او لآلةالرائي ، والله يستحيل ان يكون كذلك ، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا . قالوا : واحترزنا بقولنا : أو لآلة الرائي . عن رؤية الانسان وجهه فى المرآة . أما « المقدمة الأولى » فهى من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة . وأما « المقدمة الثانية » فمتفق عليها . احتجوا بهذه الحجة ، وبحجة الموانع وهو أنه لو صحت رؤيته لوجبت رؤيته الآن ، لارتفاع موانع الرؤية ، وثبوت شروطها : وهي صحة الحاسة ، وحضور المرئي (٢) وان لايكون فى غاية الصغر واللطافة ، ويكون مقابلا للرائي ، أو لآلة الرؤية ،

---

(١) يعني لو أثبتوا العلو .

(٢) في نسخة ليدن : وحصول المرئي .

ولا تكون الحجب حاصلة . وزعموا أن هذه الشروط متى وجدت وجبت الرؤية ، وإذا انتفى بعضها امتنعت الرؤية .

قال الرازى : وهاتان الطريقتان ـ يعنى حجة الموانع ، وحجة المقابلة ـ عليهما تعويل المعتزلة فى العقليات ، يعنى فى مسألة نفي الرؤية لله تعالى .

وقال فى الجواب عن هذه الحجة من وجوه ثلاثة : (الأول) مابينا فيما مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا لهذه الأشياء ، وابطلنا ماذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال فى هذا المقام . (الثانى) سلمنا ان المقابلة شرط فى صحة رؤيتنا لهذه الأشياء ، فلم قلتم إنها تكون شرطاً فى صحة رؤية الله تعالى ، فإن رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط.(الثالث) سلمنا أنه يستحيل كوننا رآئين لله ولكنه لايدل على انه لايرى نفسه ، وأنه فى ذاته ليس بمرئي ، لايقال ليس فى الأمة أحد قال انه يصح أن يكون مرئيا مع أنه يستحيل منا رؤيته فيكون مردوداً بالاجماع . ولانا نقول : لانسلم أن أحداً من الأمة لم يقل بذلك ، فان اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة .

وهو قد ذكر قبل فى مسألة كون الله سميعاً بصيراً من دعوى (١) الضرورة فى هذه الأمور ومن مقابلة الدعوى بالمنع ماهو اعظم مما يكون فى مسألة العرش .

فان قيل : هذا يبين أن «مسألة العلو» أظهر فى الفطرة والشريعة من «مسألة الرؤية » فلأي شيء هؤلاء أقروا بهذه وأنكروا تلك ؟

قيل : سببه أن الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القرآن وانكار الرؤية ، ولم تكن متظاهرة بانكار العلو كما تقدم ، فكان الذين يناظرونهم

---

(١) في نسخة ليدن : من معنى . وما في الكواكب أصح .

من متكلمة اثبات الصفة كأبي سعيد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأصحابهما ، فظهر من مخالفتهم لهم في هاتين المسألتين بسبب ظهور الخلاف فيهما مالا يظهر فيما يخفونه من المسائل ، ومع هذا فقد كان اولئك يخالفونهم ايضاً في انكار أن الله فوق العرش كما تقدم ذكره في كلامهم .

لكن لم يأتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة التجهم ويقلع عروقه ، بل سلموا لهم بعض الأصول التي بنوا عليها التجهم ، ومباحثهم في مسألة حدوث العالم ، والكلام في الأجسام ، والأعراض ، وهو من الكلام الذي ذمه السلف والأئمة حتى قال محمد بن خويز منداد (١) : أهل البدع والأهواء عند مالك واصحابه هم أهل الكلام ، فكل متكلم في الأسلام فهو من أهل البدع والأهواء : أشعرياً كان ، أو غير أشعري . وذكر ابن خزيمة وغيره أن الامام أحمد كان يحذر مما ابتدعه عبد الله بن سعيد بن كلاب وعن اصحابه كالحارث (٢) وذلك لما علموه في كلامهم من المسائل والدلائل الفاسدة ؛ وان كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف ، فانهم أقرب طوائف أهل الكلام الى السنة والجماعة والحديث ، وهم يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر الى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم ، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم .

فلما كان الأمر كذلك جاء بعض المتأخرين من اتباعهم ، فنظروا في الأصول التي وافقوا فيها الجهمية ، وأخذوا لوازمها ، وكان ابو المعالي «الجويني» كثير المطالعة لكتب أبي هاشم بن أبي علي الجبائي ، وكان من أذكياء العالم ، وكان هو وأبو الحسن الأشعري كلاهما تلميذاً لأبي علي الجبائي (٣) لكن

وسبب اقرار هؤلاء بالرؤية أن ابن كلاب والأشعري .. كانوا يناظرون الجهمية في اثباتها ، لكن سلموا لهم الأصول التي بنوا عليها التجهم

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن اسحاق بن خويز منداد البصري المالكي .. انظر هذا النقل في صون المنطق والكلام للسيوطي ص ١٣٧ .

(٢) الحارث المحاسبي وتقدم بعض ترجمته . وانظر ج ٢ ص ٤٩٤ من الفهارس العامة .

(٣) أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (نسبة الى جبي) شيخ المعتزلة وأبو شيخهم (م ٣٠٢) .

الأشعري رجع إلى مذهب أهل الاثبات الذين يثبتون الصفات والقدر ، ويثبتون خروج أهل الكبائر من النار ، ولا يخرجون أحداً من الايمان ، ولا يرون القتال فى الفتنة ، فناقض المعتزلة فى أصولهم الخمس التى خالفوا بها أهل السنة والجماعة التى يسمونها : « التوحيد » و « العدل » و « المنزلة بين المنزلتين » و « انفاذ الوعيد » و « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وأما أبو هاشم فكان على هذه الأصول مع أبيه وان كان يخالفه فى كثير من المسائل .

فرأى متأخروهم كالجويني أن من لوازمها نفي الاستواء فنفوه

وكان « ابو المعالى » كثير المطالعة لكتب أبي هاشم فصار هو وغيره يقودون الأصول التى وافق قدماؤهم فيها المعتزلة فرأوا أن من لوازمها نفي أن يكون الله على العرش ، فتظاهروا بانكار ذلك موافقة للمعتزلة ، ولم يكن الخلاف فى ذلك مع المعتزلة من المسائل المشهورة لما قدمناه ، وأما « مسألة الرؤية » و « القرآن » فهي من شعائر المذهبين ، فجعلوا ينصبون الخلاف مع المعتزلة فى مسألة الرؤية ، ويسلمون لهم نفي علو الله على العرش ، وهذا عكس الواجب .

وقولهم بنفي الجهة مع اثبات الرؤية كان سببا للسخرية بهم وظهور تناقضهم

ولهذا صارت المعتزلة تسخر منهم حتى يقول قائلهم : من سلم ان الله ليس فى جهة وادعى مع ذلك انه يرى فقد اضحك الناس على عقله ، أو نحو هذا الكلام ؛ ولهذا صار كثير مناظراتهم (١) مع الفلاسفة والمعتزلة فيها من الضعف ما اطمع اولئك فيهم ، وصاروا يفزعون منهم ، ويجبنون عنهم ، ويستطيلون على اخوانهم المؤمنين ، وبسبب ما وقع من ذلك فى أهل الايمان والسيف وأهل العلم والقلم أديلت عليهم الأعداء ، كما قال تعالى : (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا) . حتى إن بعض الأعيان الذي كان فى

---

(١) في نسخة الكواكب : صار من مناظرتهم .

باطنه ميل الى الفلسفة والاعتزال ولا يتظاهر بذلك درس (١) مسـألة الرؤية من جانب المثبتين وذكر حججهم فيها ، ولاريب ان ذلك يظهر (٢) من استطالة المعتزلة عليهم ما يشفي به قلبه .

ولهذا صار كثير من أهل العلم والحديث يصف أقوال هؤلاء بان فيها نفاقاً وتناقضاً حيث يوافقون أهل السنة والجماعة على شيء من الحق ويخالفونهم فيما هو أولى بالحق منهم ، ويفسرون مايوافقون فيه بما يحيله عن حقيقته ، وهذا كله لما وقع من الاشتباه عندهم فى هذه المسائل ، ولما تعارض عندهم من الدلائل .

والله هو المسئول ان يغفر لجميع المؤمنين ، ويصلح لهم أمر الدنيا (٣) والدين ، انه على كل شيء قدير .

الأشعرية عادوا المثبتة ووالوا المعتزلة مع أن أولئك أقرب الى الحق . وقد يوجد نوع من هذا في أهل الاثبات

وهذا القدر الذى يوجد فى هؤلاء قد يوجد من جنسه فى منازعيهم من أهل الاثبات ، بحيث يعظم اهتمامهم لما ينازعون فيه اخوانهم الذين يوافقونهم فى اكثر الاثبات من دق مسائل القرآن والصفات وغير ذلك بحيث يوالون على ذلك ويعادون عليه مع اعراضهم عمن هم ابعد من هؤلاء عن الحق والسنة ، حتى يفضى بكثير منهم الجهل والظلم الى ان يحب اولئك ويثنى عليهم لمايرى فيهم من نوع خير ، أو أنه لا يبغضهم ولا يذمهم مع أنه يبغض هؤلاء ويذمهم ، وهذا من جهله بحقيقة أحوال الناس ، ومراتب الحق عند الله ، ومن ظلمه حيث يكون غضبه لنفسه لما يناله من أذى هؤلاء أحياناً أعظم من غضبه لربه فيما فعله أولئك .

---

(١) وفي نسخة الكواكب : ذكر مسألة الرؤية . وهو خطأ ، بل المراد أنه ذكر اثبات الرؤية عن المثبتين لها من أهل السنة .. وذكر حججهم ليغيظ بها الأشاعرة الذين يقولون يرى لا في جهة .

(٢) بكسر الهاء . أي يبين .

(٣) في نسخة ليدن زيادة : والآخرة .

والدين انما يقوم بالعلم والعدل المضـاد للجهل والظلم ، و بذلك انزل الله كتبه ، وارسل رسله . والله تعالى يؤلف بين قلوب عباده المؤمنين على ما يحبه و يرضاه .

« الخامس عشر » قوله : ان الحنابلة التزموا الأجـزاء والأبعاض . ان عنى بـه أنهـم يطلقون هـذا اللفـظ فقـد غلط عليهم

الوجه الخامس عشر قوله : « واعلم ان « الحنـابلة » القائلين بالتركيب والتأليف اسعد حالا من هؤلاء الـكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض . وأما هؤلاء الـكرامية فانهم زعموا انه يشار اليه بحسب الحس و زعموا أنه غير متنـاه ، ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبـل القسمة ، فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهة العقل » .

يقال : قولك عن الحنبلية : إنهم يقولون بالتـأليف والتركيب ، و يعبرون بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض . أتعنى به أنهم يطلقون هذا اللفظ ؟ أم تعني به انهم يثبتون الصفات المستلزمة لهـذا المعنى ؟ فان عنيت الأول فلم نعلم أحداً من الحنابلة يطلق هذا اللفظ كله ، وان كنت أنت اطلعت على أحد منهم يقول هذا اللفظ فهذا ممكن ؛ لـكن يكون هؤلاء طائفة قليلة منهم ، والذي بلغنا من ذلك أن لفظ « البعض » جاء في كلام طائفة من السلف من الصحـابة والتابعين ، وهو مذكور في كتب السنة ، جاء عن عبيد بن عمير من رواية ابن ابي نجيح عن مجاهد عنه ، ورواه عنه حماد بن سلمة ، وصرح به ، و رواه سفيان الثوري ، وأظنه اختصر بعضه . ورواه سفيان بن عيينة فـكنى عنه ، و كذلك في خبر « مسألة رؤية محمد ربه » شي يشبه ذلك من كلام عكرمة عن ابن عباس .

وما من نـوع غلو يوجـد في بعضهم الا ويوجد في غيرهـم مـن الطوائف أكثـر منـه

ثم ذلك ليس مختصاً بالحنابلة ، ولا هو فيهم اكثر منه في غيرهم ؛ بل يوجد في الشافعية ، والمالـكية ، والحنفية ، والصوفية ، وأهل الحديث ، وأهل الـكلام من الامامية وغيرهم من يطلق من هذه الألفاظ أموراً لا يصـل اليها أحد من الحنابلة ، فما من نوع غلو يوجد في بعض الحنابلة إلا و يوجد في غيرهم من الطوائف

ما هو أكثر منه ، وهذا موجود فى « كتب المقالات » ، و « كتب السنة » و « كتب الكلام » وفى طوائف بنى آدم المعروفين . وقد تكلمنا على هذا فى غير هذا الموضع (١) .

لأن لامامهم من الكلام فيأصول الدين وتقرير السنة أعظم ممـا لغيره ، لأسباب ...

و بينا سبب ذلك : أن الامام أحمد رضى الله عنه له من الكلام فى أصول الدين ، وتقرير ما جائت به السنة والشريعةفىذلكماعليه جماعة المؤمنين ، واظهار دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك ، والرد على أهل الأهواء والبدع المخالفين للكتاب والسنة فى ذلك أعظم مما لغيره ؛ لأنه ابتلي بذلك أكثر مما ابتلي به غيره ، ولأنه اتصل اليه من سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وتابعيهم والأئمة بعدهم أعظم مما اتصل (٢) الى غيره ، فصار له من الصبر واليقين الذين جعلها الله سبباً للامامة فى الدين بقوله : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا ، وكانوا بآياتنا يوقنون) ما جعله الله له من الامامة فى أصول الدين السنية الشرعية ما انعم به عليه وفضله به .

فاتباعه لا يمكنهم مع اظهار موافقتهم له من الانحراف ما يمكن غيرهم ممن لم يجد لمتبوعه من النصوص فى هذا الباب ما يصده عن مخالفته .

ولهذا يوجد فى غيرهم من الانحراف فى طرفي النفي والاثبات فى مسائل « الصفات » و « القدر » و « الوعيد » و « الامامة » وغير ذلك أكثر مما يوجد فيهم ، وهذا معلوم بالاستقراء .

وأئمة الطوائف ينتسبون اليه في الأصول وان انتسبوا الى غيره في الفروع

ولهذا ما زال كثير من أئمة الطوائف الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وان كانوا فى فروع الشريعة متبعين بعض أئمة المسلمين رضي الله عنهم أجمعين

---

(١) وتقدم في أول المجلد الأول .

(٢) وفي نسخة ليدن زيادة : به .

فانهم يقولون نحن فى الأصول أو فى السنة على مذهب أحمد بن حنبل (١) لا يقولون ذلك لاختصاص أحمد بقول لم يقله الأئمة ، ولا طعنا فى غيره من الأئمة بمخالفة السنة ؛ بل لأنه أظهر من السنة التي اتفقت عليها الأئمة قبله اكثر مما أظهروه فظهر تأثير ذلك لوقوعه وقت الحاجة إليه ، وظهور المخالفين للسنة ، وقلة أنصار الحق واعوانه .

وقد شبهوه في قيامه بالدين ومنعه من تحريف المبتدعين بالخلفاء الأربعة

حتى كانوا يشبهون قيامه بأمر الدين ومنعه من تحريف المبتدعين المشابهين للمرتدين بأبي بكر يوم الردة ، وعمر يوم السقيفة ، وعثمان يوم الدار ، وعلي يوم حروراء ، ونحو ذلك مما فيه تشبيه له بالخلفاء الراشدين فيما خلفت فيه الرسل وقام فيه مقامهم ، وكذلك سائر أئمة الدين كل منهم يخلف الأنبياء والمرسلين بقدر ماقام به من ميراثهم ، وماخلفهم فيه من دعوتهم . والله يرضى عن جميع السابقين الأولين والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين .

وان عنى بذلك اثباتهم للصفات التي ورد بها الشرع فهو قول السلف والأئمة وأئمة الطوائف والصفاتية

وان كان يعنى بالتركيب والتأليف واعترافهم بالأجزاء والأبعاض هو اثباتهم للصفات التى ورد بها الكتاب والسنة : مثل « الوجه » و « اليدين » ونحوذلك فهذا قول جميع سلف الأمة وأئمتها ، وجميع المشهورين بلسان الصدق فيها من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، وهوقول الصفاتية قاطبة من الكلابية والكرامية والأشعرية ، وقد ذكر محمد بن الهيصم فى كتاب «جمل الكلام »له هذه المسألة ، وأثبت صفة الوجه واليد .

فقوله عن « الكرامية » : إنهم لايثبتون ذلك . إن اراد به بعضهم فلعله يكون ، ولاريب أن فيهم من يثبت هذه الصفات الخبرية كالوجه واليد التى يسميها هو الجوارح والأبعاض، ويطلقون أيضاً «لفظ الجسم » إما لفظا وإمالفظا

---

(١) ومنهم أبو الحسن الأشعري وأئمة أصحابه ، انظر ج ٤ ص ١٦٧ من مجموع فتاوي المؤلف .

ومعنى . وأما « الحنبلية » فلا يعرف فيهم من يطلق هذا اللفظ ؛ لـكن فيهم من ينفيه (١) وفيهم من لاينفيه ولايثبته ، وهو الذى كان عليه الامام احمد وسائر أئمة السنة ، وان كانوا مع ذلك يثبتون ماجاءت به النصوص مما يسميه المنازعون تجسيما وتشبيها ، بل يقولون : اثبات هذه المعاني احق بمعنى التجسيم ممن يثبت لفظــه دون معناه .

وكذلك قوله عن « الـكرامية » : إنهم زعموا أنه غير متناهي. فهذا إنما هو قول بعضهم كما تقدم ذكره لذلك : وأن منهم من يقول هو متناهي. ثم إن كلا من القولين ليس من خصائص الـكرامية بل النزاع فى ذلك مشهور عن غيرهم ، وقد ذكرنا بعض مافى ذلك من النزاع فيما ذكره الأشعري فى المقالات .

وكذلك قولهم : لايقبل القسمة . هذا اللفظ قد يطلقه طوائف منهم ومن غيرهم ، وقد لايطلقه طوائف لمافيه من الاجمال والتناقض .

مناقشة قوله عن الكرامية انهم لا يثبتون الأجزاء والأبعاض ، ويقولون انه غير متناهي ولا يقبل القسمة

فالذى يقال على الـكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم يقـال على غيرهم ، ففى الطوائف الأربعة من الفقهاء كثير ممن يقول نحـو ذلك ، وكذلك ابن كلاب والأشعرى وأئمة أصحابه يقولون نحـو ذلك ، فان كل من قال إنه فوق العرش وقال انه ليس بجسم أو أثبت له هذه الصفات التى وردت بهـا النصوص كالوجه واليدين وقال مع ذلك انه جسم يرد عليه ذلك ، فانه يلزمه أنه يشار اليه بحسب الحس وانه واحد لاينقسم هذه القسمة التى زعمها .

والذي يقال عن الكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم أو يشار اليه ولا ينقسم قـال نحـوه بعض الطوائف

ولهذا نجد فى هذه الطوائف منازعة بعضهم لبعض فى ذلك كمايوجد فى أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وكذلك يوجد فى أصحاب الأشعري من يتنازعون فى ذلك : فنفـاة الجهة منهم يقولون إن أدلتهم وأئمتهم الذين يقولون

---

(١) وفي الأصلين : من يثبته • وهو غلط يتنافى مع ما قبله •

ان الله تعالى فوق العرش وانه ليس بجسم متناقضون ، وكذلك نفاة الصفات الخبرية منهم (١) يقولون إن مثبتيها مع نفي الجسم متناقضون ، ومثبتة العلو والصفات الخبرية يقولون إن نفاة ذلك منهم متناقضون حيث اثبتوا ماهو عرض فى المخلوقات كالعلم والقدرة والحياة قالوا وليس هو بعرض فى حق الخالق ولم يثبتوا ماهو جسم فى حق المخلوق كاليد والوجه ويقولوا ليس بجسم فى حق الخالق . وكذلك اصحاب الامام احمد فطائفة منهم كابن عقيل وصدقة بن الحسين (٢) وابي الفرج بن الجوزي قد يقولون ان ابن حامد (٣) والقاضى ابا يعلى وابا الحسن ابن الزاغوني ونحوهم متناقضون حيث ينفون الجسم ويثبتون هذه الصفات ، وجمهورهم يقول بل هؤلاء هم المتناقضون الذين يثبتون الشىء تارة وينفونه اخرى كما هو معروف من حالهم ، واجتماع النفى والاثبات فى الشىء الواحد اعظم من اجتماعهما فى لوازمه وملزوماته ، فان كان كل منهما (٤) فى وقتين فالأول أعظم ، وكذلك ان كانا فى وقت واحد ، وأما إن كان الأول فى وقتين والثاني فى وقت واحد فهذا أبلغ من وجه وهذا ابلغ من وجه ، ويقولون : ان اولئك متناقضون حيث يسلمون بثبوت الصفات التى هي فينا أعراض ويمنعون ثبوت الصفات التي هي فينا أجسام .

« السادس عشر » أن الرازي وموافقيه أعظم مخالفة لبديهة العقل من الكرامية ، الواجب على الطائفتين

الوجه السادس عشر (٥) قوله : « فلا جرم صار قول الكرامية على خلاف العقل » يقال : هذا العقل الذى هذا على خلاف بديهته إما أن يكون

---

(١) ليس في نسخة ليدن : منهم .

(٢) صدقة بن الحسين بن الحسن بن بختيار بن الحداد البغدادي الفقيه الأديب (م ٥٧٣) انظر ذيل طبقات الحنابلة جـ ١ ص ٣٣٩ - ٣٤٢ .

(٣) أبو عبد الله الحسن بن حامد بن خالد البغدادي من متقدمي أصحاب الامام أحمد (م ٤٠٣) .

(٤) وفي ليدن : كل منها .

(٥) في مخطوطة الكواكب : الخامس عشر . وهو غلط في تعداد الأوجه . ومن الوجه السابع عشر الى « البرهان الثاني » في نسخة ليدن وحدها .

حكمه وشهادته فى الربوبية مقبولا ، أو مردوداً . فان لم يكن مقبولا لم يضر هؤلاء ولا غيرهم مخالفته ، فانه يكون بمنزلة الشاهد الفاسق الذي قال الله فيه : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) .

وان كان حكمه وشهادته مقبولا كان هذا المنازع وموافقوه أعظم مخالفة له من هؤلاء كما قد تقدم بيان ذلك ، واذا كان مخالفة قولهم لبديهة العقل أعظم من قول هؤلاء لم يجب على هؤلاء أن يرجعوا عن القول الذي هو أقل مخالفة لبديهة العقل الى القول الذي هو أكثر مخالفة لبديهة العقل ؛ بل يكون الواجب على هذا التقدير على الطائفتين الاعتراف بما فى بديهة العقل ، فيعترفون جميعاً بانه فوق العالم ، و يمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه ، وحينئذ يكون مشاراً اليه بحسب الحس ، وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وان لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام ، فان المعروف من ذلك يجب تنزيه الله عنه كما نزه عنه نفسه فى « سورة الاخلاص » كما تقدم التنبيه عليه بقوله : (الله الصمد) فان الصمد فيه من معنى الاجتماع والقوة والسؤدد ما ينافى الانقسام والافتراق .

« السابع عشر » ان المنازع يقول : اذا الزمتمونا ان نجعله كالجوهر الفرد فانتم جعلتموه كالمعدوم وهو أشد حقارة

الوجه السابع عشر : أنه ورد من جهة المنازع تشبيه بالمعدوم ؛ وذلك ان النفاة كثيراً ما يصفون أهل الاثبات بالتشبيه والتجسيم الذى هو التأليف ، ومن المعلوم أنهم أحق بالتشبيه الباطل حيث يشبهونه بالمعدومات والناقصات ، وهم يجمعون بين التمثيل والتعطيل ، بين ما هو قول المشركين الذين هم بربهم يعدلون ، وقول الكافرين الذين هم لربهم جاحدون .

وذلك أنهم يقولون : إن كل ما هو عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ونحو ذلك فهو من جنس واحد ، وهو متماثل ، لأنه متحيز ، والمتحيزات كلها متماثلة . و يقولون : كلما هو فوق شيء فانه من جنس واحد متماثل ؛ لأنه متحيز ،

والمتحيزات متماثلة . ويقولون : كلما له سمع و بصر فهو من جنس واحد وهو متماثل ؛ لأنه من المتحيزات التي هي متماثلة ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

وقد سلك الرازي ذلك في قوله : إن الأجسام متماثلة ؛ لكن قصده به نفي العلو على العرش ونفي الصفات الخبرية .

وأما المعتزلة ونحوهم من الجهمية الذين ابتدعوا هذا القول أولا مقصودهم به النفي المطلق ، و كل ذلك بناء على أن جعلوا لله عدلا وسميا و كفواً في كل ماهو موصوف به ، حتى إن غاليتهم من الملاحدة والجهمية يقولون : كلما يقال له حي وعالم وقادر فهو جنس واحد متماثل ، هؤلاء [جعلوا] لله عدلا وسميا و كفواً ونداً في كل ماله من الأسماء والصفات ، حتى لزم من ذلك ان يكون كل جسم عدلا لله ومثلا و كفواً حتى البقة والبعوضة ! وأن يكون كل حي عدلا لله و كفواً وسمياً و كل ذلك بناء على أن كلما هو مسمى بهذه الأسماء موصوف بهذه الصفات فانه جنس واحد متماثل ، وهذا من اعظم العدل بالله ، وجعل الانداد لله .

ثم انهم نفوا ذلك عن الله فجحدوه بالكلية ، فصاروا مشركين معطلين ، ولهذا جوز الاتحادية منهم عبادة كل شيء ، وجعلوا كل شيء عابداً ومعبوداً ، وجوزوا كل شرك في العالم ، فجمعوا جميع ما عليه المشركون من الأقوال والأفعال . فهذا تمثيلهم وعدلهم بالله واشراكهم به ، وتشبيههم إياه بخلقه فيما لله من صفات الاثبات .

وأما عدلهم وتمثيلهم فيما يصفونه به من السلوب فهم يعدلونه بالمعدوم تارة ، و بالمنقوصات أخرى ؛ فانهم تارة يصفونه بالصفات السلبية التي لاتنطبق إلا على المعدوم ، فيكونون عادلين به المعدومات .

وقد قدمنا فيما مضى أن الله سبحانه لا يوصف بصفة سلب إن لم تتضمن معنى ثبوتياً . وأما الصفة السلبية التى لا تتضمن ثبوتا فلا يوصف بها إلا المعدوم ، و بينا أيضاً أن كل صفة تصلح للمعدوم المحض فانها لا تصلح لله تعالى ؛ لأن تلك الصفة لا مدح فيها بحال ؛ إذ المعدوم المحض لا يمدح بحال ، وما ليس فيه مدح فان الله لا يوصف به سبحانه وتعالى ؛ بل له الأسماء الحسنى ، والمثل الأعلى ، ولما ذكرناه ايضاً فيما تقدم .

وأما تمثيلهم له وعدلهم إياه بالمنقوصات القبيحات من المخلوقات فقولهم : إنه لايتكلم ؛ و إن وصفوه بالكلام ظاهراً موافقة للمؤمنين فمعناه عندهم أنه خلق كلاماً فى غيره ، و كذلك قولهم : إنه ليس له سمع ولا بصر ولاقوة ولاحياة ونحو ذلك .

و إذا كان كذلك ظهر ماذكره من جهة المنازع ، فان المنازع قلب عليهم القضية ، وقال : إذا الزمتمونا أنا نجعله كالجوهر الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدوم ؛ وذلك أنه لما قال إنه لايمكن أن يكون غير منقسم و يكون فى غاية الصغر لأن ذلك حقير وذلك على الله محال فقال المنازع انتم قلتم لايمكن الاحساس به ولا الاشارة اليه بحال ، والذى لايمكن الاحساس به ولا الاشارة اليه يكون كالمعدوم ، فيكون أشد حقارة ، و إذا جاز وصفكم بهذا فلم لايجوز الأول ؟ ! وهو كلام قوي جداً .

والمنازع وأصحابه يعلمون صحة هذا الكلام ، لأنهم يقرون فى مسألة الرؤية أن كل موجود يجوز أن يحس بالحواس الخمس ، وماتزمون على ذلك ان الله يجوز أن يحس به بالحواس الخمس : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ؛ وأن

مالايحس به بالحواس الخمس لايكون الا معدوماً . فعامة السلف والصفاتية على أن الله يمكن أن يشهد و يرى و يحس به . واول من نفى إمكان إحساسه الجهم ابن صفوان لما ناظره السمنية المشركون .

« الثامن عشر » أنهم يقولون : هذا الجواب مصادرة على المطلوب

الوجه الثامن عشر انه قال فى الجواب : « أما قولهم: الذى لايحس ولايشار اليه أشد حقارة من الجزء الذى لايتجزى . قلنا كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره . أما إذا كان منزها عن الحيز والمقدار (١) فلم يلزم وصفه بالحقارة » .

يقال له : هذه مصادرة على المطلوب ؛ فانك أنت اثبتت تنزيهه عن الحيز بهذه الحجة التى جعلت من مقدماتها انه ليس بحقير بقدر الجوهر الفرد ، فقيل لك مالا يمكن الاشارة اليه و إحساسه أحقر من الجوهر الفرد وقد وصفته بذلك ، فلايكون وصفه بقدر الجوهر الفرد محالا على أصلك ، فقلت : أما كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم اذا كان له حيز ومقدار وأما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه و بين غيره مناسبة . فيقال لك : الكلام انما هو فى تنزيهه عن الحيز والمقدار ، فانت تنفى ذلك ومنازعك يثبته ، وهو محل النزاع ، فاذا كان جوابك مبنيا على محل النزاع كنت قد صادرت منازعك على المطلوب حتى جعلت المطلوب مقدمة فى اثبات نفسه ، والمقدمة لابد أن تكون معلومة أو مسلمة ، فتكون قد طلبت منه تسليم الحكم قبل الدلالة عليه ، وادعيت علمه قبل حصول علمه ، وقد صادرته عليه ، وطلبت منه ان يسلمه لك بلا حجة .

وايضاح هذا أن العلم بكونه اذا وصفته بأنه لايحس ولايشار اليه ليس بأحقر من الجوهر الفرد : إما أن يقف على العلم بكونه ليس بذى حيز ومقدار او لا يتوقف.

---

(١) فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار . هذه الجملة موجودة في التأسيس ، وتأتي قريباً .

فان توقف عليه لم يصح هذا الجواب حتى يثبت انه ليس بذي حيز ومقدار حتى يتم الجواب عما أورد على الحجة، فاذا كان جواب الحجة لايتم حتى يثبت أنه ليس بذى حيز ولامقدار ولايثبت ذلك حتى يتم جواب الحجة لم يكن واحدا منهما حتى يكون الآخر قبله ، وذلك دور ممتنع .

وان كان العلم بكونه ليس أحقر من الجوهر الفرد إذا وصف بأنه لايحس ولايشار اليه لايقف على العلم بانه ليس بذي حيزومقدار لم يصح هذا الجواب ، وهو قولك : كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدارحتى يقال إنه أصغر من غيره ، بل كان الجواب ان يقال : لايلزم أن يكون أحقر من الجوهر الفرد ، سواء قيل انه ذو حيز ومقدار ، اولم يقل ذلك ، لكنه لو قال ذلك لظهر ان كلامه باطل ، فانه يعلم بالحس والضرورة أن كل ما كان ذا حيز ومقدار قيل انه لايحس ولايشار اليه فانه أصغر من الجوهر الفرد .

ومما يوضح الأمر فى ذلك ان هذا السؤال الذي ذكره من جهة المنازع هو من باب المعارضة ؛ فانه لما ذكر حجته على انه ليس بذي جهة بأن ذلك يستلزم التركيب والحقارة ، قال له المعارض: ماذكرته من أنه لايمكن احساسه والاشارة اليه يستلزم ان يكون معدوماً ، وذلك أبلغ فى الحقارة من الجوهر الفرد ، فقال له : قولك يستلزم من الحقارة أعظم مما ألزمت به أهل الاثبات ، فاجاب عن المعارضة بمنع الحكم ، وان صحته ملازمة لصحة قول المنازع . وهذا من أفسد الأجوبة ؛ فان المعارض يقول لك : بل هو عندي ذو حيز ومقدار ، فلم قلت إنه ليس كذلك ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ وقولك : أما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار لم يلزم وصفه بالحقارة . يقال لك من الذى سلم لك ذلك ؟ وهل النزاع إلا فيه ؟ ! وهذه الحجة التي ذكرتها انما أقمتها على نفي ذلك ، وهي لاتتم الا بالجواب على

المعارضة، فكيف تجيب عن المعارضة المستلزمة لنقيض مذهبك بنفس مذهبك ؟ !
وهل هذا إلا بمنزلة أن يقدح المعترض فى دليلك بأنه يستلزم نقيض مذهبه ؟ !

ايراد سؤال ٠

فان قيل : هو لم يجب عن المعارضة بنفس مذهبه ، لكن قال صحة المعارضة مبنية على نقيض مذهبه وهو لايقول بذلك ، فهويقول للمعترض : مالم تثبت نقيض قولي لاتصح معارضتك ، وهو فى هذا الباب فى مقام المنع ، والمعترض يستدل ، والمستدل الأول ان يمنعه بعض المقدمات ، و يجعل سند منعه أن لايقول بذلك ، فهو ذكر ذلك لابداء سند المنع ، لاحجة للمنع ؛ فان المانع المطالب بالدليل ليس عليه حجة .

جوابه

فيقال : المعترض لم يبن دليله على هذا ؛ بل ذكر أن ما لا يحس ولا يشار اليه معدوم أحقر من الجزء الذي لا يتجزى ، فادعيت ان هذا إنما يلزم إذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة ، فهذا الملزوم إنما تقول إنه لازم لدليله أن دليله مستلزم لهذا ، فمتى صح دليله صح هذا ، فهذا القدر ينفعه ولا يضره ؛ لأنه يكون دليله حينئذ قد دل على شيئين على أنك جعلته أصغر من الجوهر الفرد ، وجعلته معدوماً ، وأنه ذو حيز ومقدار ، فيدل على صحة مذهبه ، وعلى أن مذهبك يستلزم أن الله معدوم . هذا باقراره أن دليله يستلزم صحة ذلك .

وان قلت ان دليله يتوقف على صحة هذا بمعنى انه لم يثبت ان الله ذو حيز ومقدار لم يثبت انه اذا كان لا يحس ولا يشار اليه أنه اصغر من الجوهر الفرد ، فهذا لم تثبته بل ادعيته دعوى ساذجة ، فلا تكون قد أجبت عن المعارضة ، وهو المطلوب ؛ وذلك أنه لا يسلم انا اذا علمنا أن الشيء لا يحس ولا يشار اليه لم يعلم أنه معدوم حتى يعلم قبل ذلك انه ذو حيز ومقدار ؛ بل قد يكون العلم بأنه ذو حيز ومقدار بعد ذلك أو قبله أو معه إذا كانا متلازمين .

وهذا لازم على اصلك واصل اصحابك لزوما قويا ؛ فانكم انتم وسائر الصفاتية تسلمون ان كل موجود فانه يمكن أن يحس ، وان الذي لا يمكن احساسه هو المعدوم — وكثير من أهل السنة والحديث يقولون بانه يلمس ايضاً — وانتم تريدون انه يدرك بالحواس الخمس ، وأنتم تثبتون هذا مثل اثبات أنه ذو حيز ومقدار ، ولم يكن العلم بذلك موقوفاً على العلم بأنه ذو حيز ومقدار .

واذا كنت قلت ان كونه موصوفاً انه أحقر من الجوهر الفرد فاذا كان لا يحس ولا يشار اليه مستلزم أن يكون ذو حيز ومقدار وأنت قلت هنا إنه لا يحس ولا يشار اليه فقد لزمك إما أن يكون معدوماً ، أو يكون ذا حيز ومقدار . واذا قلت انه يحس بطل ما ذكرته هنا من أنه لا يحس ولا يشار اليه .

وهذا الذى يورده المنازع حق (١) فى النظر الصحيح فى المناظرة العادلة ؛ فانه يظهر به من تناقض منازعه وضعف حجته ما يدفعه به عنه ، ويظهر به من صحة حجته ما ينفع الناظر والمناظر .

« الثامن عشر » أنهم جوزوا رؤيته ولمسه وهما أعظم من الاشارة اليه وهذا تناقض

وهذا يتقرر بالوجه الثامن عشر : وهو أن هؤلاء المنازعين له الذين ينتصر لهم المؤسس يقولون انه تجوز رؤيته ؛ بل يجوزون كونه مدركا بادراك اللمس؛ بل يجوزون كونه مدركا بغير ذلك من الحواس مع قولهم إنه ليس فوق العرش ولا يمكن ان يكون مشاراً اليه بالحس ولا يمكن ان يحس به ، لا ريب انهم متناقضون فى ذلك غاية التناقض ، فإنه من المعلوم أن ادراك اللمس به أبعد من كونه مشاراً اليه بالحس أو كونه فى جهة ؛ فان لمس الانسان قائماً بذاته التى هي فى جهة معينة، فادراكه الشيء بلمسه يقتضي من الاتصال به والملاصقة وكونه جهة

---

(١) في الأصل « حسن » . أو « حمد » . وهذه الكلمة غير واضحة في الأصل .

من الملامس وغير ذلك ما لا يقتضيه مجرد كونه ترفع اليه الأيدي أو الأعين ؛ فان من المعلوم أنا نشير الى كل شيء من الموجودات التى نراها ومع هـذا فلا يمكننا ان نلمس منها إلا بعضها ، فاذا جاز كونه باللمس فلأن يجوز كونه مشاراً اليه باليد والعين أولى وأحرى .

وكذلك كلما يلمسه فلا يكون إلا فى جهة ، وكثيراً ما يكون الشيء فى جهة ولا يمكننا لمسه ، فكيف يجوز اثبات لمسه مع منع كونه فى جهة اللامس ؟ ! هذا تناقض محض ؛ بل هذا نفي الشيء مع اثبات ما هو ابلغ منه ، وتحريم الشيء مع استحلال ما هو اعظم منه ، كما قال ابن عمر : يستفتوني فى دم البعوضة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ﷺ ؛ بل كما قال تعالى : (قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام ، واخراج أهله منه أكبر عند الله) وهو بمنزلة من يقول إن الله لا يرى ولكن يصافح ويعانق .

وكذلك قولهم : إنه يرى وقولهم إنه يتعلق به ادراك اللمس مع قولهم لا يمكن أن يحس تناقض ظاهر . واذا كان ذلك تناقضا منهم ومن المعلوم أن مسألة الرؤية ثابتة بالنصوص المتواترة عن رسول الله ﷺ وباجماع سلف الأمة وأئمتها ، فتكون صحتها مستلزمة لكونه يحس ، وذلك مستلزم لبطلان ما قالوه فى هذه المسألة .

فان قيل : دليلهم العقلي فى الرؤية ضعيف . قيل : لا نسلم انه ضعيف . ثم إن كان ضعيفاً فليس هو بأضعف مما ذكروه فى هذه المسألة ، فان كان أضعف ظهر تناقضهم فى النفي والاثبات فى هاتين المسألتين .

« التاسع عشر » أنهم قرروا هناك أنه يمكن أن يشار اليه ويحس ، وأن كل ما كان كذلك كان ذا حيز ومقدار ثم انكرهما هنا

الوجه التاسع عشر : أنهم قد قرروا فى هاتين المسألتين هنا وهناك أن ما لا يمكن أن يشار اليه ويحس به يكون معدوماً ، وقرر هناك أن كل موجود

فانه يصح أن يرى وان يلمس فيحس به ويلمس الذي هو أبلغ من الاشارات الحسية اليه ، وان الله يصح أن يرى وأن يتعلق به إدراك اللمس ، وأن كل واحد من الرؤية واللمس مشترك بين الجواهر والأعراض فيتعلق بالله تعالى ، وهذا يوجب أن يكون الله يمكن أن يشار اليه ويمكن أن يحس به خلاف ما ذكره هنا كما تقدم ، وقرر هنا أن ما كان كذلك فانه يكون ذا حيز ومقدار وأنه يلزمه أن يكون منقسماً مركباً الانقسام والتركيب العقلي الذي الزم به مخالفه هنا ، وهذا يقتضى ان من لوازم أصولهم التى هم معترفون بالأصل و بلازم الأصل لم يلزمهم إياه غيرهم بالدليل بل هم اعترفوا به أن يكون الله له حيز ومقدار ؛ وأنه مركب مؤلف له أجزاء وأبعاض ، وهذا هو الذي انكره فى هذا الموضع ؛ وليس هذا من جنس ما يلزم الرجل غيره شيئاً بالحجة ؛ لكن هذا أقر بان الله سبحانه وتعالى موصوف بوصف وأقر فى موضع آخر انه اذا كان موصوفاً بذلك الوصف لزم أن يكون كذا و كذا، فمجموع الاقرارين أقر فيهما بما ذكرناه.

« العشرون » أن مجموع ما ذكر يلزمه أن يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد !

الوجه العشرون : أنه اعترف هنا أنه يكون أشد حقارة من الجوهر الفرد وأن يكون معدوماً إذا كان ذا حيز ومقدار وقلنا انه لا يمكن أن يشار اليه ولا يمكن أن يحس ، وقد ذكر هنا أنه لا يمكن أن يشار ولا يمكن ان يحس به : فلزم أن يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد . ولا ريب ان هذا حقيقة قولهم ، وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقة لم يجمعها فى موضع واحد ؛ إذ لو جمعها لم يخف عليه ، وهذا شأن المبطل !

« الحادي والعشرون » أن قول الرازي هنا من جنس نفي الجهمية وقد جعله السلف حجداً لله

الوجه الحادى والعشرون : ان منازعه يقول : قد ثبت بالفطرة الضرورية و بالضرورة الشرعية واتفاق كل عاقل سليم الفطرة من البرية أن رب العالمين فوق خلقه ، وان من قال إنه ليس فوق السموات رب يعبد ولا هناك إله يصلى

له و يسجد و إنما هناك العدم المحض فانه جاحد لرب العـالمين مالك يوم الدين ، فان اعتقد أنه مقر به وهذا يقتضى كما قلت أنه ذو حيز ومقدار و كلما كان ذاحيز ومقدار وهو لا يمكن الاشارة الحسية إليه ولا يمـكن الاحساس به فانه معدوم ، كما اعترف به ، وكما هو معروف فى الفطر ، وهو احقر من الجوهر الفرد بلاريب. فثبت أن قولك يستلزم أن البارى معدوم ، وأنه أحقر من الجوهر الفرد ، وهذا مما اتفق علماء السلف وأئمة الدين أن قول الجهمية انه ليس فوق العرش ولا داخل العالم ولا خارجه يتضمن أنه معدوم لا حقيقة له ولا وجود ، وقد صـرحوا بذلك فى غير موضع ، و كذلك هو فى جميع الفطر السليمة .

وان أردت ان تلزمه عدمه من غير بناء على المقدار ، فيقال :

الوجه الثانى والعشرون : أنه إذا عرض على الفطر السليمة التى لم تتقلد مذهباً تتعصب له شيء لا يـكون داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن ان يشار اليه ولا يمكن أن يحس به ولا هو فى شيء من الجهات الست فان الفطرة تقضى بأن هذا لا يكون موجوداً ؛ لأن يـكون معدوماً (١) وهذا قبل أن يخطر بفـكر الانسان الحيز والمقدار نفياً واثباتاً ، ثم بعد ذلك إذا علم أن الموجود أو أن هـذا لا يـكون إلا ذا حيز ومقدار كان ذلك لازماً آخر يقرر مذهب المنـازع لهذا المؤسس .

« الثـاني والعشرون » أن الفطرة اذا عرض عليها ما وصف بهـذه السلوب جزمت بانتفائـه قبـل ان يخطر ببالهـا حيـزه ومقداره

الوجه الثالث والعشرون : أن المنازعين له فى « مسألة الرؤية » قالوا لهم : ماذ كرتموه من الحجة يقتضى كون البـاري مدر كا بادراك اللمس ، وذلك لأنا من حيث اللمس نميز بين الطويل والأطول كما أننا نميز من حيث البصر الطويل والأطول ، فان اقتضى ذلك كون الأجسام مرئية اقتضى أن تـكون ملموسـة .

« الثـالث والعشرون » أن ثـلاث قضايـا ادعـى منازعـوه فيهـا العلـم الضروري وهـو يثبتها ، فكيف ينكر على منازعه ما ادعـاه مـن البديهي

---

[1] لعله : لا يكون الا معدوماً .

ولا شك أنا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة ؛ فان ادراك اللمس معلق بالأجسام والأعراض ، فيعود ما ذكرتموه فى الرؤية بتمامه فى اللمس فيلزمكم تعلق اللمس للباري تعالى وأنه باطل بالضرورة .

وقال فى الجواب : إن أصحابنا التزموا ذلك ولاطريق إلا ذلك .

وقال ايضاً : قولهم : لو كان الوجود علة لصحة رؤية الحقائق لصح منا رؤية الطعوم والعلوم وذلك معلوم الفساد بالضرورة . قلنا : دعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مقبولة .

وذكر ايضاً أن المخالفين له فى مسألة الرؤية يدعون العلم الضروري بوجوب الرؤية عند الشروط النهائية وامتناعها عند عدمها : وهو ما اذا كانت الحاسة سليمة ، والمرئي حاضراً ، ولا يكون على القرب القريب ، ولا على البعد البعيد ، ولا يكون متغيراً جداً ، ولا لطيفاً ، ولا يكون بين المرئي والرائي حجب كثيفة ، وكان المرئي مقابلا للرائي أو فى حكم المقابلة، فتارة يدعون أن ذلك العلم الضروري حاصل للعقلاء بعد الاختيار ولا حاجة فيه الى ضرب الأمثال ، وتارة يثبتون بالاستدلال ان ذلك معلوم بالضرورة .

وقال فى الجواب : أما دعوى العلم الضروري بحصول الادراك عند حضور هذه الأمور فلا نزاع فيه . وأما العلم الضروري بعدمه عندعدمها ففيه كل النزاع

قال : فإن زعمت أنا مكابرون فى هذا الانكار حلفنا بالأيمان المغلظة أنا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التى توافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها ؛ فان الانسان كما يستبعد أن يأخذ الحديدة المحماة بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد أن يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية دما أو عسلا ، ويرى شخصاً شاباً قويا مع أن ذلك الشخص حدث

فى تلك اللحظة من غير أب وأم على ذلك الوجه ، ويرى طفلا رضيعاً مع أن ذلك الطفل كان مولوداً قبل ذلك بمأة الف سنة على ذلك الحـــال ، وليس استبعاد ما ذكروه بأقوى من هذه الأمور استبعاداً مع أن شيئاً من ذلك ليس بممتنع ، وكذا فيما ذكروه .

قال : واعلم أن تجويز إخراق العادات لازم على الفلاســـفة أو المسلمين والمتكلمين ، و بين ذلك. الى أن قال : فليس لأبي الحسين إلا دعوى الضرورة فى أول المسألة ، وليس لنا فى مقابلتها إلا المنع .

فاذا كان هذه ثلاث قضايا ادعى منازعوه فيها العلم الضروري وهو يثبتهـا لاثبات رؤية موجود لا داخل العالم ولا خارجه كيف ينــكر على منازعه فيما ادعاه من العلم البديهي بأن الموجود إذا كان خارج العـالم لم يـكن إلا منقسماً أو حقيراً ، مع أن هذا أظهر بوجوه ؟ !

فصل

قول الرازي : « البرهـــان الثاني » في بيان انـه يمتنع ان يكـون مختصاً بالحيز والجهـة

قال الرازي : « البرهان الثاني » فى بيان أنه يمتنع أن يـكون مختصاً بالحيز والجهة ؛ وذلك أنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لـكان محتاجاً فى وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة ، وذلك محال ، فـكونه فى الحيز والجهة محال . بيان الملازمة أن الحيز والجهة أمر موجود ، والدليل عليه وجوه :

أحدها : أن الأحياز الفوقانية مخالفة فى الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية ؛ بدليل أنهم قالوا : يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ، و يمتنع حصوله فى سائر الجهات والأحياز — يعنى التحت واليمين واليســار — ولولا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعـالى فى جهــة الفوق و يمتنع

حصوله فى سائر الجهات ، واذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة فى الماهيات وجب كونها أموراً موجودة ؛ لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك .

الثانى : هو أن الجهات مختلفة بحسب الاشارات ؛ فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت فى الاشارة ، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض فى الاشارة الحسية .

الثالث : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب ، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن فى وجوده عما يتمكن و يستقر فيه . وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فانه يكون مفتقراً الى الحيز والجهة ؛ فان الشيء المرئي الذي يمكن حصوله لا مختصاً بالجهة . فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان مفتقراً فى وجوده الى الغير ، و إنما قلنا إن ذلك محال لوجوه :

الأول : أن المفتقر فى وجوده الى الغير يكون فى وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، و كل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته ، و كل ذلك فى حق واجب الوجود محال .

الثانى : أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاض ؛ لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، و يمكن وصفه بالزائد والناقص ، و كلما كان كذلك كان مفتقراً الى غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ، فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته ، فلو كان الله مفتقراً اليه لكان مفتقراً الى الممكن ، والمفتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكنا لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال .

الثالث . لو كان الباري أزلا وأبداً مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودا فى الأزل ، فيلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين . فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان فى الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات ، فيلزم امتناع كونه فى الحيز والجهة .

فان قيل : لا معنى لكونه مختصاً بالحيز والجهة إلا كونه مبـاينا عن العالم منفرداً عنه ممتازا عنه ، وكونه تعالى كذلك لا يقتضى وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم : لو كان تعالى فى الجهة لكان مفتقراً الى الغير . والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن العالم لا نزاع فى أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، واذا عقلنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله فى كون الله تعالى مختصاً بالحيز والجهة .

الجواب : أما قوله : الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً . فجوابه أنا قد بينا بالبراهين القاطعة انها أشياء موجودة ، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى فى صحته شك .

وأما قوله : المراد من كونه مختصاً بالحيز كونه منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه ، أو مبايناً عنه . قلنا هذه الألفاظ كلها مجملة ؛ فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة فى الحقيقة والماهية ، وذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضى الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ؛ فان امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى والا لزم التسلسل ، وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز فى الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بأنه هاهنا

أو هناك ، وهذا هو مراد الخصم من قولهم انه تعالى مباين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه ، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هـذا يقتضى كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ، ويقتضى أن المتحيز محتاج الى الحيز .

قوله : الأجســام حاصلة فى الأحياز . فنقول : غاية مافي البــاب أن يقال الأجســام تحتاج الى شيء آخر ، وهذا غير ممتنع . أما كونه تعالى محتاجــاً فى وجوده الى شىء آخر فممتنع ، فظهر الفرق .(×)

هـذا البرهـان ونحوه مبني على ان وصـــفه بالاســـتواء يســـتلـزم التحيز ، وهذا فيه نزاع

يقــال : هذه الحجة وغيرها من الحجج كلها مبنية على أن القول بـكونه فوق العرش يستلزم ان يكون متحيزاً كما قدمه فى الحجة الأولى ، فقد تقـدم أن هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة الصفات ونفاتها ؛ فان كثيراً من الصفاتية من الـكلابية والأشعرية وغيرهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحـديث يقولون ليس بجسم وهو فوق العرش ، وقد يقولون ليس بمتحيز وهو فوق العرش إذا كان المراد بالمتحيز الجسم أو الجوهر الفرد . وكثيراً منهم من الـكراميـة والشيعة والفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون هو فوق العرش وهو جسم وهو متحيز ؛ ولـكن منهم من يقول ليس بمركب ولا منقسم ولا ذي أجزاء وأبعاض ومنهم من يقول لا ينفي ذلك .

وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فألفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيهـا إثبات الصفات الخبرية التى يعبر هؤلاء المتـكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضى التركيب والانقسام ، وقد ثبت عن أئمة السلف انهم قالوا : لله حـد ، وان ذلك لا يعلمه غيره ، وأنه مباين لخلقه ، وفى ذلك لأهل الحـديث والسنة مصنفات ، وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الأولين ؛ فإن هؤلاء كثيراً ما يكون

(×) ص ٤٧ - ٥٠ من « تأسيس التقديس » .

النزاع بينهم لفظياً ؛ لـكن أهل السنة والحديث فيهم رعاية لألفـاظ النصوص وألفاظ السلف ، وكثير من مبتغي ذلك (١) يؤمن بألفاظ لا يفهم معنـاها ، وقد يؤمن بلفظ ويـكذب بمعنى آخر غايته أن يـكون فيه بعض معنى اللفظ الذي آمن به ؛ ولهذا يطعن كثير من أهل الـكلام في نحو هؤلاء الذين يتـكلمون بألفاظ متناقضـة لا يفهمون التناقض فيها ؛ لـكن وجود هذا وأمثاله في أهـل الـكلام أكثر منه في أهل الحديث بأضعاف مضاعفة كما قد بيناه في غير هـذا الـكتاب . (٢)

الجواب عن هذه الحجة مبني على مقامين (الأول) قـول مـن قال هو فوق العرش وليس بجسـم ولا متحيز

وإذا كان كذلك فالجواب عن هذه الحجة وأمثالها مبني على مقامين .

(المقام الأول) : مقام من يقول : إنه نفسه تعالى فوق العرش ويقول إنه ليس بجسم ولا متحيز كما [يقول] ذلك ابن كلاب والأشعري وكثير من الصفاتية فقهائهم ومحدثيهم وصوفيتهم وهو كثير فيهم فاش ظاهر منتشـر ، والمنـازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدعون ان هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية . وقد تـكلمنا بين الطائفتين فيما تقدم بما ينبه على حقيقة الأمر ، وتبين ان الأولين أعظم مخالفة للضـرورة العقلية ، وأعظم تناقضـاً من هؤلاء ، وأن هؤلاء لا يسـع أحدهم في نظره ولا مناظرته أن يوافق أولئك على ما سـلكوه من النفي فراراً مما ألزموه إياه من التناقض ؛ لأنه يـكون كالمستجير من الرمضاء بالنار ، فيـكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة الضرورية العقلية أعظم مما فر منه ، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة ، وان كان قد يضطر الى نوع

---

(١) أي مبتغى السنة والحديث .

(٢) انظر فضل علم السلف على علم الخلف في « المجلد الرابع » من مجموع فتاوي ابن تيمية .

باطل فى الأول فانه بمنزلة قول الواقف فى الرمضاء : أنا أجد حرارتها وألمها ، فيقال له : النار التى فررت اليها أعظم حرارة وألماً وان كنت لا تجدها (١) حين وقوفك على الرمضاء بل تجدها حين تباشرها ، فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة فوقع فى انواع من التناقضات ومخالفة الضرورات ، و بقي ما امتاز به الأول فى كلامه من الزندقة والالحاد ، ومشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، واتباع غير سبيل المؤمنين : زيادة على ذلك ؛ ولهذا كان فى هؤلاء المثبتة ممن له فى الأمة من الثناء ولسان الصدق ماليس لمن هو من اولئك ، وإن كان قد يذمه من يذمه من وجه آخر ، فليس الغرض بيان صوابهم مطلقاً ؛ ولكن بيان أن طريقهم أقل خطأ ، وطريق الأولين اعظم ضلالة . فهذا أحد المقامين ، وقد تقدم بيانه فلا نعيده .

(المقام الثاني) قول من قال : هو فوق العرش وهو متحيز وفي جهة وله حد ونهاية

وأما (المقام الثاني) : فهو مقام من يسلم له أنه فوق العرش وهو متحيز ، وله حد ، ونهاية ، ويطلق عليه ايضاً لفظ الجهة ؛ فان أهل الاثبات متنازعون فى إثبات لفظ « الجهة » وفى ذلك نزاع بين اصحاب الامام أحمد وغيرهم ، كما أنهم متنازعون فى اسم « الحد » ايضاً ، وفى ذلك نزاع بين أصحاب الامام أحمد وغيرهم . فنقول : وعلى هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه :

ويجاب الرازي عن قوله الحيز والجهة وجوديان الخ : « اولا » بان كلامه في الحيز متناقض

الأول : أن كلام هذا وغيره فى الحيز هل هو أمر وجودي أو عدمي أو إضافي مضطرب متناقض ؛ فإنه و إن كان قد قرر هنا أنه وجودي فقد قرر فى فى غير هذا الموضع أنه عدمي ، ويكفي نقض كلامه بكلامه ؛ فانا قد اعتمدنا هذا مرات ؛ فان هذا موجود فى عامة هؤلاء تحقيقاً لقوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) بخلاف الحق الذي يصدق بعضه بعضاً

---

(١) بالأصل : لا تجدك . وهو غلط من الناسخ ، ويدل عليه ما بعده .

فقد ذكر فى « البرهان الرابع » بعد هذا (١) نقيض هذا فقال :

« الوجه الرابع فيه (٢) أنا نعلم بالضروة أن الأحياز بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض ، وخلاء صرف ، واذا كانت بأسرها متساوية فيكون حكمها واحداً ، وذلك يمنع من القول : واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين . وقال : فان قيل : لم لايجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين (أحدهما) أنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت (الثاني) أنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضى قدم الجسم ؛ لأنه لا معنى للجسم الا ذلك » .

فهذا تصريح بأنها مختلفة فى الحقائق ، وأنها خلاء صرف وفراغ محض ، وهذا يناقض ما ذكره هنا ، ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض .

وذكر فى « نهايته » فى « مسألة حدوث العالم » لما ذكر نزاع المنازع فى أن السكون والحصول فى الحيز أمر زائد على ذات الجسم وذكر أسولتهم على دليله ، ثم قال : وإن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على أن الحصول فى الحيز زائد على ذات الجسم لكن معنا ما يدل على نفي ذلك ، وهو أمور ثلاثة :

(الأول) وهو أن الحصول أمر نسبي والأمور النسبية تستدعي وجود أمرين لتتحق بينهما تلك النسبة ، فلو كان الحصول فى الحيز أمراً ثبوتيا للزم أن يكون الحيز أمراً ثبوتياً وهو باطل لأنه [لو] كان موجوداً لكان اما أن يكون حالا

---

(١) ص ٥٤ ، ٥٥ من تأسيسه .

(٢) في تأسيسه : « الرابع » وهو أنا نعلم الخ .

فى الجسم ، أولا يكون حالا فيه . فان كان حالا فى الجسم لم يكن الجسم حالا فيه ، فلا يكون حيزاً للجسم . وان لم يكن حالا فيه فاما أن يكون ذا حيز ، أو لا يكون . والأول يقتضي التسلسل . ثم ذكر :

(الثاني) و (الثالث) . وليس هذا ذكر موضعها . ثم إنه فى الجواب سلم أن الحيز ليس أمراً وجودياً وأجاب عما ذكروه ، فقال : قوله : الحصول فى الحيز امر نسبي فوجوده فى الخارج يستدعى وجود الحيز فى الخارج . قلنا : هذا باطل بالعلم ، فانه نسبة أو ذو نسبة بين العالم والمعلوم . ثم انا نعلم به المحالات ولا وجود لها فى انفسها ، مع أن النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة ، فعلمنا أن وجود النسبة لا يقتضي وجود كل واحد فى المنتسبين .

وقال فى نهايته فى آخر هذه الطريقة : واعلم أن هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كل جسم عن حيزه ، وقد دللنا على ذلك بما مر ، ويمكن أن يستدل عليه بوجوه أخر : منها أن نقول : لو وجب حصول جسمين فى حيز لكان الحيز الذى حصل فيه الجسم الآخر إما أن يكون مخالفاً للحيز الأول ، اولا يكون . فان كان مخالفاً له كان أمراً ثبوتياً ؛ لأن العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف ؛ لأن المعقول فى الاختلاف أن تكون حقيقته غير قائمة مقام الحقيقة الأخرى ، وذلك يستدعي حقائق متعينة فى انفسها وذلك فى العدم محال ؛ ولما بطل ذلك ثبت أن الأحياز لو كانت متخالفة لكانت أموراً وجودية ؛ وهي أن يكون مشاراً اليها ، أو لا يكون . والقسم الأول على قسمين : إما أن تكون حالة فى الأجسام فحينئذ يستحيل حصول الجسم فيها ، والا لزم الدور . أو لا تكون حالة فى الأجسام مع أنه يمكن الاشارة اليها ، وذلك هو المتحيز . فيكون الحيز متحيزاً ، وكل متحيز فله حيز ، وللحيز حيز آخر ، ولزم التسلسل .

وان لم يكن الحيز مشاراً اليه استحال حصول الجسم المشار اليه فيه . قال : فثبت أن الحيز نفي محض ، وانه اذا كان كذلك استحال ان يخالف حيزاً .

وقال ايضا فى « نهايته » فى الحجة الثانية على حدوث العالم : وهو أنه ممكن ، و كل ممكن محدث، وقرر إمكانه بوجوه منها الكلام الذى حكيناه عنه قبل هذا فى تقرير أن واجب الوجود لايقال ينفى فى ضمن الكلام على حجته على نفي الجسم ، و كون كل حيز هل يكون واجب الوجود أم لا . فهي طريقة الفلاسفة التى قررها واستضعفها ، وفى ضمنها سؤال أو رده وهو أنا لانسلم أن الوجود أمر ثبوتي فيقال فى الجواب : قوله لانسلم ان الوجود أمر ثبوتي قلنا يدل عليه أمران ، وذكر أحدها ؛ ثم قال : (الثاني) أن المعقول فى الوجوب استحقاق الوجود ، والعلم الضروري حاصل ؛ فان استحقاق الوجود وصف ثبوتى كما أن العلم الضروري حاصل ؛ فان حصول الجسم فى الجهة أمر ثبوتى ؛ بل هاهنا أولى ، لأن حصول الجسم بالجهة عبارة عن انتساب مخصوص للجسم الى الجهة ، والجهة أمر تقديرى لا وجود له ، فاذا كان العلم الضروري حاصلا هناك مع هذا الاشكال فهاهنا مع عدم ذلك الاشكال أولى .

وقال ايضا فى نهايته فى « مسألة الجهة » بعينها ماسنذكره عنه فى آخر هذه الحجج وهو قوله : لو كان الله حاصلا فى الحيز لكان إما أن يكون واجبا او غير واجب والأول باطل ؛ اذ لو صح حصوله فى ذلك الحيز وامتنع حصوله فى سائر الأحياز كان حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر هذه الأحياز ، ولو كان كذلك لكانت الأحياز أموراً وجودية ؛ لأن العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ، ولو كانت الأحياز أموراً وجودية لكان إما أن تمكن الاشارة الحسية اليها اولا يمكن . فان أمكن فذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون البارى الحال فيه منقسما ، أو لا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء

مختصا بجهة دون جهة ، فيكون للحيز حيزا آخر ، ويلزم التسلسل . وان لم يمكن الاشارة الحسية اليه أى الحيز الذى حصل البارى فيه وجب استحالة الاشارة الحسية الى البارى كلانا نعلم بالضرورة أن مايمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه ، وكذلك قال فى « التأسيس » فى هذه الحجة .

« ثانياً » لا نسلم أن كل ما يسمى حيزاً وجهة يكون وجوداً

(الوجه الثاني) أن يقال : لانسلم أن كلما يسمى حيزاً وجهة فهو أمر وجودى بل قد يقال : إن المسمى بالجهة والحيز منه مايكون وجديا ، وهو الأمكنة الوجودية : مثل داخل العالم ؛ فان الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الاشياء كلها فى احياز وجودية ، ولها جهات وجودية وهو مافوقها وماتحتها ونحو ذلك . ومنه مايكون عدميا ، مثل ماوراء العالم ؛ فان العالم اذا قيل إنه فى حيز او جهة فليس هو فى جهة وجودية وحيز وجودى ؛ لأن ذلك الوجودى هو العالم أيضاً ، والكلام فى جهة جميع المخلوقات وحيزها ؛ ولأن ذلك يفضى الى التسلسل ، وهو لم يقم دليلا على أن كل مايسمى حيزا وجهة فهو أمر وجودى ، واذا لم يثبت ذلك لم يجب أن يقال أن البارى إذا كان فى حيز وجهة كان فى أمر وجودى ؛ وذلك لأن الأدلة التي ذكرها انما تدل لو دلت على وجود تلك الأمور المعينة المسماة بالحيز والجهة ، فلم قلت : إن كل ما سمي بالحيز أو الجهة يكون موجوداً ؟ !

« ثالثاً » لانسلم أن الحيز لايطلق الا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال

الوجه الثالث أن يقال : لا نسلم أن الحيز لا يطلق إلا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال ، وهذا قول كثير من المتكلمين الذين يفرقون بين الحيز والمكان ؛ ويقولون : العالم فى حيز ، وليس فى مكان ، ومافى العالم فى مكان . والحيز عندهم : هو تقدير المكان ، بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنه تقدير الزمان . واذا كان أمراً مقدراً ومفروضاً لا وجود له فى نفسه بطل ماذكره

لـكن يحتاج الى الجواب عن وجوهه الثلاث :

جواب مجمل عن أدلته الثلاثة على أن الحيز والجهة وجوديان

فأما الوجه الأول : فانه احتجاج بقول المنازع له : إنه يجب أن يـكون الله فى جهة الفوق ، و يمتنع حصوله فى سائر الجهـات . فان كان قول المخالف حقاً فقد صح مذهبه الذى تستدل على إبطـاله ولم تسمع منه الدلالة على ذلك . وان كان باطلا لم يدل على أن الحيز أمر وجودي . فعلى التقديرين لا تـكون هـذه الحجة مقبولة ؛ لأنها إما أن تـكون باطلة ، أو تـكون مستلزمة لصحة قول المنازع

فان قال : أنا ألزم المنازع بها . قيل له : فغاية مافى الباب أن تـكون حجـة جدلية احتججت فيها بـكذب خصمك ، وهذا لا يـكون برهانا قاطعاً على أن الحيز أمر وجودي .

ثم يقال لك : أنت من أين تعلم أو تفيد الناس الذين يسترشدون منك ولا يتقلدون مذهبـا أن الحيز أمر وجودي ؟ فان كنت تعلم ذلك وتعلمـه لقول خصمك لزم صحته و بطل مذهبك . و إن لم تحتج بقول خصمك الذى تدفعه عنه بطلت هذه الحجة أن تـكون طريقاً لك الى العلم أو الى التعليم والارشاد ، و كان غايتها ذكر تناقض الخصم ، وللخصم عنها أجوبة لا نحتاج الى ذكرها هنا .

وأما قوله فى الوجه الثانى : أن جهة الفوق متميزة عن جهـة التحت فى الاشارة . فيقال له : إن كانت الاشارة الى ما فوقنا من العالم وما تحتنا منـه فلا ريب أن هـذا موجود ؛ لـكن ليس ذلك هو مسمى الحيز والجهـة الذي ينازعونك فى أن الله فيه ؛ فانهم لم يقولوا : إن الله فى جوف العالم ، و إنما قالوا : هو خارج العالم . فان كانت الاشارة الى ما فوق العالم وما تحته فلا نسلم أن أحداً يشير الى ما تحت العالم اصلا . وأما ما فوق العالم فالله هو الذي فوق العـالم ، فالاشارة الى ما هناك إشارة اليه سبحانه وتعالى . ولا يسـلم أنه يشار الى شيء موجود فوق العالم غير الله تعالى ، فلم تحصل الاشارة الى شيء معدوم بحـال ، ولم

يشر أحد الى جهة عدمية بحال ؛ بل المشار اليه ليس هو الجهة التى ينازع فيها المنازعون .

وأما قوله فى الوجه الثالث : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب . فيقال : إن كان الانتقال فى أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية . وإن كان فيما ليس كذلك فلا نسلم ان هناك شيء يكون متروكا ومطلوبا أصلا ؛ بل الأحياز الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالبا لحيز دون حيز ، بل قصده شيء آخر ، فكيف يجب أن يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه وتاركا لحيز وجودي انتقل عنه .

« رابعاً » أن لفظ الجهة والحيز من الأمور النسبية الاضافية ، وبالاستفصال عما يراد بهما يتضح ما يجب نفيه أو اثباته

الوجه الرابع : أن يقال لا ريب أن « الجهة » و « الحيز » من الأمور التى فيها إضافة ونسبة ؛ فانه يقال : هذا جهة هذا وحيزه . و « الجهة » اصلها الوجه الذي يتوجه اليها الشيء ، كما يقال : عدة ، ووعد . وزنة ، ووزن . وجهة ، ووجهة . والوجهة من ذلك ، قال تعالى (ولكل وجهة هو موليها) .

وأما « الحيز » فانه فيعل من حازه يحوزه إذا جمعه وضمه . وتحيز تفيعل ، كما أن يحوز يفعل ، كما قال تعالى : (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزاً الى فئة) فالمقاتل الذي يترك مكاناً وينتقل إلى آخر لطائفة تفيء الى العدو فاجتمع اليها وانضم اليها فقد تحيز اليها .

واذا كان كذلك فـ « الجهة » تضاف تارة الى المتوجه اليها ، كما يقال فى الانسان : له ست جهات ؛ لأنه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به التى يقال انها جهاته ، والمصلي يصلي الى جهة من الجهات لأنه يتوجه اليها ، وهنا تكون الجهة ما يتوجه اليها المضاف . وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف ، كما يقول القائل اذا استقبل الكعبة : هذه جهة الكعبة ، وكما يقول وهو بمكة :

هذه جهة الشام ، وهذه جهة اليمن ، وهذه جهة المشرق ، وهذه جهـــة المغرب . كما يقال : هذه ناحية الشام ، وهذه ناحية اليمن . والمراد هذه الجهة والناحية التى يتوجه منها أهل الشام وأهل اليمن .

فأما « الحيز » فلفظه فى اللغة يقتضى أنه ما يحوز الشىء ويجمعه ويحيط به ، وذلك قد يقال على الشىء المنفصل عنه كداره وثوبه ونحو ذلك ، وقد يقـــال لنفس جوانبه وأقطاره إنها حيزه ، فيـكون حيزه بعضاً منه .

وهذا كما أن لفظ « الحدود » التى تـكون للأجســام ، فانهم تارة يقولون فى معدود العقار : حده من جهة القبلة ملك فلان ، ومن جهة الشرق ملك فلان ، ونحو ذلك . فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها . وقد يقال : حدها من جهـة القبلة ينتهي الى ملك فلان ، ومن جهة الشرق ينتهي الى ملك فلان . فحدها هنا آخر المحدود ونهايته ، وهو متصل ليس منفصلا عنه ، وهو ايضاً حيزه . وقد جاء فى كتاب الله تعالى فى موضع : (تلك حدود الله فلا تقربوها) والحدود هنا هي نهايات المحرم وأولها ، فلا يجوز قربان شيء من المحرم ، وفى موضع : (تلك حدود الله فلا تعتدوها) والحدود هنا نهايات الحلال ، فلا يجوز تعدي الحلال .

واذا كان هذا هو المعروف من لفظ « الجهـة » و « الحيز » فى الموجودات المخلوقة ، فنقول : إذا قيل : الخالق سبحانه فى جهة : فاما أن يراد : فى جهة له ، أو فى جهة لخلقه . فان قيل : فى جهة له . فإما أن تـكون جهـــة يتوجه منهــا ، أو جهة يتوجه اليها . وعلى التقديرين فليس فوق العالم شىء غير نفسه فهو جهـة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شىء موجود خارج العالم ، ولا يتوجه اليهـا من شيء موجود خارج العالم ، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه اليه . ومن قال : إن العالم هناك ليس فى جهة بهذا الاعتبار فقد صدق . ومن قال

انه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحاً. ومن قال : إنه فوق المخلوقات كلها فى جهة موجودة يتوجه اليها أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد كذب .

وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض .

وأما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته ، وقد يحوزه غيره . فمن قال : إن الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلا فى مسمى ذاته فقد كذب ؛ فان كل ما هو خارج عن نفس الله التى تدخل فيها صفاته فانه من العالم . ومن قال : إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئاً خارجا عنه .

وعلى كل تقدير فمن قال : إنه فوق العالم لم يقل إنه فى حيز موجود خارج عن نفسه ، ولا فى جهة موجودة خارجة عن نفسه . واذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك فالاحتجاج على أنه ليس فى حيز موجود احتجاج فى غير محل النزاع فلا يضر ذلك المنازع .

« خامسة » أنه يلزم من مباينته للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك جهة لا يمين العالم ولا يساره ولا خلفه

الوجه الخامس قوله : الأحياز الفوقانية مخالفة بالحقيقة للأحياز التحتانية ؛ بدليل أنهم قالوا يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله فى سائر الجهات والأحياز — اعنى التحت واليمين واليسار — ولولا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله فى جهة الفوق ، ويمتنع حصوله فى سائر الجهات .

يقال له الذي اتفق عليه أهل الاثبات أن الله فوق العالم ، ويمتنع أن لا يكون فوق العالم ، سواء قدر أنه فى التحت ، أو غير ذلك ؛ بل كون الله تعالى هو العلي

الأعلى المتعالي فوق العالم أمر واجب ؛ ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع ؛ فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ، ونقيض هذا العلم ممتنع . هذا هو الذى اتفق عليه أهل الاثبات من سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقرة بالصانع.

وأما ما ذكره من قول القائل : يجب أن يكون مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله فى سائر الجهات والأحياز . فهؤلاء يريدون بذلك أنه يجب أن يكون فوقنا ، ويمتنع أن يكون تحتنا أو عن يميننا ، أو عن شمائلنا ، وهم لا يعنون بذلك أنه يكون متصلا برؤوسنا ؛ بل يعنون أنه فوق الخلق ، فالعبد يتوجه اليه هناك ؛ لا يتوجه اليه من تحت رجليه ، أو عن يمينه ، أو عن شماله . وقد قلنا : إن الجهة فيها معنى الاضافة . فالعبد يتوجه إلى ربه بقلبه الى جهة العلو ، لا إلى جهة السفل واليمين واليسار ، كما قال ابن عباس وعكرمة فى قوله تعالى عن ابليس : (ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن ايمانهم ، وعن شمائلهم ، ولا تجد اكثرهم شاكرين) قال : ولم يقل من فوقهم ؛ لأنه علم أن الله من فوقهم .

وهم لا يريدون بذلك أنه من جهة العلو الموجودة فى العالم دون جهة اليمين واليسار والتحت ؛ بل ليس هو فيما على رأس العبد من الأجسام ، ولا فيما عن يمينه ، ولا فيما عن شماله . فهذه الأجسام المختلطة بالعبد من جهاته الست ليس شىء منها مما يجب أن يكون الله فيه ، وما أعلم أحداً قط يقول إنه يجب ان يكون فى شيء موجود منفصل عنه ، سواء كان ذلك فوق العبد أو تحته . فالرب يجب عندهم ان [يكون] فوق العالم وهي الجهة التى فوق ، ولا يجوز أن يكون فوق العالم وغيره بالنسبة اليه سواء .

وأما أن القوم يثبتون وراء العالم أموراً وجودية يقولون يجب أن يكون الله فى واحد منها دون سائرها . فهذا ما علمنا أحداً قاله ،وان قاله أحد تكلم

معه بخصوصه ؛ ولا يجعل هذا قول أهل العلم والايمـــان الذين يقولون ان الله فوق العرش .

ولـكن منشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان إضافية متغيرة ، وثابتـة لازمة حقيقية . فالأولى هي بحسب الحيوان ؛ فان كل حيوان له ست جهات: جهة يؤمها هي أمامه [وجهة] يخلفها هي خلفه ، وجهة تحاذي يمينه ، وجهة تحاذي يساره ، وجهة فوقه ، وجهة تحته . وهذه الجهـــات تتبدل وتتغير بحسب حركته ، وليس لها صفة لازمة ثابتة ؛ وانما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط. فالعلو ما فوق العالم ، والسفل (سجين) واسفل السافلين ، وهو اسفل العالم ، وقعره وجوفه (١) .

واذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يـكون فوقه ، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته ، وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتنقلة لا باعتبـار الجهة اللازمة الحقيقيـــــــة .

« سـادسـة »
لو كان للعالم ست جهات لم يجب أن تكون وجودية

الوجه السادس أن يقال : هب أن وراء العـالم ست جهـات ، وقالوا يجب اختصاصه بالعلو دون غيره كما أنه يجب ان يـكون فوقنا . فالاختصاص من الأمور النسبية والاضافية قد يكون لمعنى فيه وفي العالم، او لمعنى فيه لا فى العالم ،أو فى العالم لافيه (٢) ؛ لا لمعنى فى أمر وجودي غيرهما .

وقوله : يمتنع ان يكون فى سائر الجهات والاحياز . لمعنى فيه سبحانه ، وهو أنه العلي الاعلى ، وهو الظاهر الذي لا يكون فوقه شيء. فالحاصل أن وجوب علوه

---

(١) قال الناسخ في الحاشية : فائدة في تفسير الجهة .

(٢) بالأصل : « لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى فيه وفي العالم ، لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى في أمر وجودي غيرهما » وهو مضطرب وقد أثبت المعنى الصحيح المطابق لما في الوجه الثامن .

هو لمعنى فيه سبحانه يستحق به أن يكون هو الأعلى الظاهر الذى لا يكون فوقه شيء ، فلا يجوز أن يكون فى جهة تنافى علوه وظهوره ، وذلك لا يوجب أن تكون الجهة وجودية ؛ لأن العلو والظهور نسبة بينه و بين الخلق ، فاذا قيل: يجب أن يكون فوقهم ، وان يكون عاليا عليهم ، ولا يجوز غير ذلك : لم يكن فى هذا مايقتضي أن يسبق (١) ذلك ثبوت محل وجودي له بحيث لو فرض أن وراء العالم ست جهات وأن العالم كالانسان الذي له ست جهات (٢) لكان إنما هو ايجاب لنسبة خاصة و إضافة خاصة له الى العالم ؛ لا يقتضى ذلك أن يكون هناك أمور وجودية ؛ فضلا عن أن تكون مختلفة الحقائق .

« سابعاً » ان كونه فوق العالم مشروط بوجود العالم ، فلا يكون لبعض الأحياز حقيقة يتميز بها ..

الوجه السابع : أن وجود كونه فوق العالم أمر مشروط بوجود العالم ؛ فانه قبل خلق العالم لا يقال انه فوقه ولا انه ليس فوقه ؛ إذ العلو والفوقية هي من الأمور التى فيها نسبة واضافة . وان كان الناس قد تنازعوا : هل علوه وفوقيته واستواءه على العرش من الصفات الذاتية التي وجبت له بنفس ذاته وان كان فيه اضافة ظهر حكمها بخلق العالم والعرش كما يقولون فى المشيئة والعلم ؟ أو هو من الصفات الفعلية وأنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه ؟ أو هو إضافة محضة بينه و بين العرش ؟ أم متضمن لأمرين من ذلك ؟ أو للأمور الثلاثة ؟ فلا ريب أن وجود العلو على العرش والاستواء عليه إنما هو بعد خلقه ، ولو قدر ان العالم او العرش خلق في حيز آخر لكان الله سبحانه وتعالى عالياً عليه ومستويا عليه حيث خلق ، كما أنه سبحانه إذا كان مع عبده بعلمه وقدرته أو نصره وتأييده وغير ذلك فحيث كان العبد كان الله معه .

---

(١) بالأصل أن يقتضي .

(٢) وفي الهامش تكرار « وأن العالم كالانسان له ست جهات .

واذا كان كذلك لم يكن لبعض الأحياز حقيقة يتميز بها عن حيز آخر لأجلها يستحق أن يكون الله فيه ؛ و إنما وجوب اختصاصه هو تابع لوجوب علوه ولاستوائه ، وعلوه واستواءه على عرشه ينافى أن لا يكون عالياً عليه ، فما يفرض من سفول وتياسر ونحو ذلك [مما] ينافى العلو كان منتفيا ؛ لأن أحد النقيضين ينفي الآخر ؛ لا لصفة ثابتة لأحد الحيزين دون الآخر .

« ثامناً » أن العلو يكفي في تحققه وجود معنى في العالي تارة وفي السافل أخرى من غير اختلاف في حقيقة الأحياز

الوجه الثامن : قوله : ولو لا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لامتنع (١) القول بأنه يجب حصوله تعالى فى جهة الفوق. يقال : لانسلم ذلك ، ولم يذكر على ذلك حجة ، فالمنع المجرد يكفى هذه الدعوى .

ثم يقال : اختصاص الشيء بوجوب كونه فوق الآخر دون كونه عن يمينه و يساره قد يكون لمعنى فى الأعلى ، أو لمعنى فى الأسفل ، أو لمعنى فيهما. وهكذا كل أمر فيه إضافة بين أمرين كالحب والقدرة ونحو ذلك قد يكون لمعنى فى المضاف،وقد يكون لمعنى فى المضاف اليه ، وقد يكون لمعنى فيهما كالحب والقدرة ونحو ذلك يقتضى معنى فى المحب والمحبوب ، و كذلك القدرة ؛ ولذلك يختصان بشيء دون شيء .

وأما العلم فيقتضى معنى فى العالم ، لايقتضي معنى فى المعلوم ؛ فان العلم يتعلق بكل شيء لايختص بموجود دون معدوم ، ولا بممكن دون ممتنع ، فالاختصاص فيه انما هو فى العالم لافى المعلوم ، و كذلك القول ونحوه .

وأما العلو فقد يكون لمعنى فى العالى كصعود الانسان على السطح ؛ فانه هو الذي تحرك حركة أوجبت علوه والسطح لم يتغير ، فالرجل يكون تارة فوقه وتارة تحته لتحوله هو دون السطح ، والطير اذا حاذى الانسان و كان فوق رأسه ثم نزل حتى صار تحت مكان هو فيه كان الطير فوقه تارة وتحته أخرى لتحول

(١) كذا في التأسيس . وفي نقض التأسيس والا لا متنع .

الطير دون تحوله هو . و اذا كانت الامور الاضافية لاتستلزم وجود معنى فى غير المضاف والمضاف اليه وان جاز وجود ذلك لكن نفس معنى فى احدهما قد يكفي فى الصفات الذاتية التى فيها إضافة عارضة لها ، فكيف يكون فى الاضافات المحضة . فالعلو سواء كان صفة ثبوتية مستلزماً للاضافة ، أو كان فعلا مستلزماً للاضافة ، أو كان فيه الأمران ، أو كان اضافة محضة : يكفي فى تحققه وجود معنى فى العالي تارة وفى السافل أخرى من غير اختلاف فى حقيقة الأحياز.

« تاسعاً » أن الاحياز الموجودة التي يختلف حكم الجهات فيها لا تتغير بذلك

يوضح هذا : الوجه التاسع أن الأحياز التى لاريب فى وجودها كالهواء والسطوحات ونحوها قد يعلو عليها الحيوان ، وتعلو عليه أخرى ، وتكون تارة عن يمينه ، وتارة عن شماله ؛ مع أن حقائقها فى جميع هذه الأحوال سواء ، لم يتجدد لها باختلاف الحال فى كونه عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة صفة أصلا . فاذا كانت الأحياز التى علم وجودها ولايزال حكم الجهات يختلف فيها بكونها عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة وهي مع ذلك لايحدث فيها شيء من التغير فكيف يقال : إنه لو لا كون الأحياز التى هي الفوق والتحت واليمين واليسار مختلفة فى الحقائق والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله فى جهة فوق ؟ !

« عاشراً » أن اختصاص أعضاء الانسان بأماكنها لمعنى فيه لا لمعنى في الجهات

ومما يصح ذلك : الوجه العاشر : وهو أن رأس الانسان ينبغى أن يكون مختصا بجهة فوق بالنسبة الى سائر بدنه ، و يده اليمنى يجب أن تكون مختصة بجهته اليمنى ، و يده اليسرى يجب أن تكون مختصة بجهته اليسرى ، وصدره و بطنه يجب ان يختص بجهة أمامه، وظهره يجب ان يختص بجهة خلفه ، وأسفل قدميه يجب أن يختص بجهة تحته ؛ ومع هذا الوجوب المعلوم بالاحساس ليس ذلك لاختلاف حقائق الجهات التى اختصت بها هذه الأعضاء ، ولاختلاف صفاتها ؛ بل هذا الاختصاص لايؤثر فى الجهات شيئاً أصلا ، و إنما الاختصاص لمعنى فى الانسان نفسه ؛ لا لمعنى فى الجهات .

« الحادي عشر »
لو قدر أن الحيز وجودي لم نسلم استغناءه عما يستقر فيه وافتقار المتحيز الى الحيز

الوجه الحادى عشر انه إذا قدر أن الحيز والجهة أمر موجود لم نسلم المقدمة الثانية ، وهو قوله : « إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن فى وجوده عما يتمكن و يستقر فيه ، والذي يكون مختصاً بالحيز والجهة يكون مفتقراً الى الحيز والجهة فان الشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلا حصوله لامختصا بالجهة » وذلك أن وجود موجود مستغن عن الله ممتنع ؛ فان كل ماسواه مفتقر اليه ، وهو خالق كل شيء ، وربه ، ومليكه ،

وقوله : « إن المسمى بالحيز والجهة امر مستغن فى وجوده مما يتمكن و يستقر فيه » قياس شمول عام عدل الله فيه بأحقر المخلوقات ، فان الأجسام الضعيفة من من المواد والحيوان كالحجر والمدر والبعوضة ونحوها إذا كانت فى مكان أو حيز فلاريب أنها قد تكون محتاجة اليه وهو مستغن عنها ، لكن قياس الله الخالق لكل شيء الغني عن كل شيء ، الصمد الذى يفتقر اليه كل شيء بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة عدل لها برب العالمين ، ومن عدلها برب العالمين فانه فى ضلال مبين ، وذلك أن أعظم الامكنة العرش ، ولا خلاف بين المسلمين الذين يقولون انه مستو عليه أو مستقر أو متمكن عليه والذين لا يقولون ذلك أن العرش مفتقر الى الله والله غني عن العرش ؛ بل هم متفقون على أن الله بقدرته الذى يمسك العرش وحملة العرش وسائر المخلوقات ، هذا معما جاء فى الآثار من اثبات مكانه تعالى كالحديث الذي رواه (١) عن النبي ﷺ قال : « ان الشيطان قال وعزتك يارب لا أبرح أغوي عبادك ما دامت أرواحهم فى أجسادهم ، فقال الرب تعالى : وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا أزال أغفر لهم ما استغفروني »

وفى شعر حسان :

تعالى علواً فوق عرش إلهنا ... وكان مكان الله أعلا وأرفعا

(١) يقول الناسخ بياض . يعنى لاسم الراوي ...

فقوله : ان الحيز والجهة أمر مستغن فى وجوده عما يتمكن و يستقر فيه . قضية عامة ضرب بها مثلا فى قياس شمولي ليس معه فيه الا مجرد تمثيل الخالق بالمخلوق الضعيف الفقير ، وان كان من الجنس الحقير . وهؤلاء الجهمية دائماً يشركون بالله ، و يعدلون به ، و يضربون له الأمثال بأحقر المخلوقات ؛ بل بالمعدومات ، كما قدمنا التنبيه عليه غير مرة . فلما رأوا أن المستوي على الفلك أو الدابة أو السرير يستغنى عنه مكانه قالوا يجب أن يكون الله ايضاً يستغنى عنه مكانه تشبيهاً له بهذا المخلوق العاجز الضعيف ، ولما رأوا أن الحجر والمدر والشجر والأنثى والذكر يستغنى عنه حيزه ومكانه قالوا فرب الكائنات مشبه بهذه المتحيزات فى افتقاره الى ما هو مستغن عنه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

« الثاني عشر » أن كثيراً مما يسمى مكاناً وحيزاً وجهة للانسان أو غيره مفتقر اليه

ثم يقال له فى الوجه الثاني عشر : إن كثيراً مما سمي « مكانا » وحيزاً وجهة للانسان يكون مفتقراً اليه ؛ بل لغير الانسان ايضاً . فمن قال إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي كبطانة قميص اللابس كان كثير من الأمكنة محتاجاً الى الممكن كاحتياج القميص الى لابسه ، واستغناء صاحبه عنه .

و كذلك « الحيز » قد ذكرنا أنه يراد به حدود الشيء المتصلة به التى تحوزه وهو جوانبه . وتلك تكون داخلة فيه ، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته اليها . وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذى يحيط به كالقميص المخيط ، وهذا قد يكون مفتقراً الى الانسان كقميصه ، وقد يكون مستغنيا عنه وإن كان مستغنيا عن الانسان ؛ لكن الانسان لا يحتاج إلى حيز بعينه ، فليس الانسان مفتقراً الى حيز معين خارج غير ذاته بحال؛ بل و كذلك جميع الموجودات حيزها إما حدودها المحيطة بها

ونهاياتها وهي منها ، فتلك لا توصف بالاستغناء عنها . وأما مايحيط بها منفصلا عنها فليس فى المخلوقات ما يحتاج الى حيز بعينه .

وأما « الجهة » فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه ، فهي مفتقرة فى كونها جهة الى المتوجه ، والمتوجه لا يفتقر الى جهة بعينها بحال .

واذا كانت المخلوقات لا تفتقر الى حيز موجود ، وجهة موجودة ، أو مكان موجود بعينه ، وان كان فيها مايفتقر الى نوع ذلك على البدل ، ومايسمى لهامكانا قد يفتقر اليها ، وكذلك مايسمى حيزاً لها متصلا أو منفصلا قد يكون مفتقراً اليها ، و كذلك الجهة مفتقرة اليها فى معنى كونها جهة : كان دعوى افتقار المتحيزات للحيز مع استغناء الحيز عنه في حق المخلوقات ليس على إطلاقه ؛ بل اطلاق ذلك دعوى باطلة ، فكيف فى حق الخالق الغني عن كل ماسواه ، المفتقر اليه كل ماسواه ؟ ! !

« الثالث عشر » أن كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وجودية

الوجه الثالث عشر : قوله : والشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلاحصوله لا فى جهة . يقال له : الأجسام كلها حاصلة فى الحيز كما ذكرته . افتقول انه يستحيل عقلاحصول كل جسم فى غير جهة وجودية ؟ فهذا لا يقوله عاقل ؛ بل يعلم ببديهة العقل أن كل جسم يمكن حصوله فى غير جهة وجودية منفصلة ، كما أن العالم حاصل فى غير جهة وجودية ، وماعلمنا عاقلا قال : إن كل جسم يجب ان يكون حاصلا في حيز وجودي منفصل عنه .

وإذا كان كذلك كان قوله : والشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلا حصوله لافى جهة . التى قد قدم انها وجودية قول معلوم الفساد ببديهة العقل ، متفق على فساده بين العقلاء ، وهذا ليس مما يخفى على من تأمله .

وإنما الرجل غلط أو خالط فى المقدمين ؛ فانه قد سمع وعلم أن الجسم لايكون الا متحيزاً فلابد لكل جسم من حيز ، ثم سمى حيزه جهة ، وقد قرر قبل هذا

ان الجهة أمر وجودي ، فركب أن كل جسم يفتقر الى حيز وجودي منفصل عنه ، وهذا الغلط نشأ من جهة ما فى لفظ « الحيز » و « الجهة » من الاجمال والاشتراك ، فيأخذ أحدهما بمعنى ويسميه بالآخر ؛ ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر ، فيكون بمنزلة من قال : المشترى قد قارن زحل ، وهذاهو المشترىالذي اشترى العبد ، وقد قارن البائع ، فيكون البائع هو زحل . أو يقول : هذه الثريا والثريا قد نكحها سهيل وقارنها ، فتكون هذه الثريا قد قارنها سهيل ونحو ذلك. ومن المعلوم أن الجهة التى نصر أنها وجودية وهي مستغنية عن الحاصل فيها ليست هي الحيز الذى يجب لكل جسم .

« الرابع عشر » أنه قلب القضية في التحيز والمتحيز فبطل قوله بالافتقار الى الغير

يوضح ذلك الوجه الرابع عشر وهو أنه قال : إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن فى وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، وأما الذى يكون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقراً الى الحيز والجهة ؛ فان الشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلا حصوله لا مختصا بالجهة .

وذلك يقتضي ان الشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلا حصوله فى غير حيز وجهة ، فيكون محتاجا الى الحيز والجهة ، وقد قرر أن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن فىوجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، فيكون الحيز والجهة مستغنياً عن المتحيز المتوجه ، وذلك يقتضي أن المتحيزات بأسرها مفتقرة الى احيازها ، وأن أحيازها التى يستحيل عقلا حصولها فىغيرها مستغنية عنها ، ومن المعلوم لكل عاقل أن تحيز الجسم أمر قائم به ، محتاج اليه ، ليس هو مستغنياًعن الجسم ، وهذا هو الذييستحيل عقلا (١) حصول المتحيز بدونه ؛ فانه يستحيل حصول متحيز بدون تحيز ، وكل جسم متحيز ، وحصول

---

(١) بالأصل زيادة كلمة : هو . ولعلها تكرار من الناسخ .

المتحيز بدون التحيز محال ؛ وهو مثل حصول الجسم أو حصول المقدور بدون تقدر (١) او حصول المميز بدون التميز . وأما كون المتحيز يستحيل عقلا حصوله فى غير حيز وراء هذا التحيز فالعقل يعلم خلاف ذلك ، فيعلم أن المتحيز لا يفتقر الى حيز وجهة غير هذا التحيز الذى قام به .

فظهر أنه ناقض ما يعلم بالعقل خلافه بأن العقل يعلم افتقار المتحيز الى حيز منفصل عنه ؛ بل يفتقر الى حيز هو نهايته التى تحيط به . فقلب القضية ، وجعل الحيز المنفصل الذى هو للجهة مستغنياً عن المتحيز ، والمتحيز يستحيل عقلا حصوله بدونه . وظهر ببطلان المقدمين بطلان المقدمة الأولى من الحجة وهو قوله : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره .

ونتكلم على « المباينة » فنقول :

« الخامس عشر » ان أراد بالغير ما يجوز مفارقته منع الافتقار اليه . وان عنى به ما يجوز العلم باحدهما دون الآخر فهو حق

الوجه الخامس عشر : قولك : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره . لفظ مجمل قد تقدم الكلام على نظيره غير مرة ، وهو أن لفظ «الغير» عند كثير من الصفاتية أو اكثرهم منهم اصحابك : هو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، أو ما جاز وجود أحدهما دون الآخر . وعند كثير من نفاة الصفات ومثبتيها : ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر . فما الذى تريد بلفظ الغير فى قولك : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره ؟

إن اردت به : لكان مفتقراً الى ما يجوز وجوده دونه فهذا باطل ، فليس فى الموجودات ما يجوز وجوده دون الله ، وعلى هذا التقدير فيمتنع افتقار الله الى

(١) كذا بالأصل : ولعله : وتجسم .

غيره لامتناع (١) الغير الذي يجوز وجوده دونه ، كما يمتنع افتقاره إلى مثله لامتناع مثله ، و يمتنع خوفه من نده لامتناع نده ، فالفقر والحاجة وغناه الى ما يستغنى عنه محال (٢) . هذا [ان] اراد وجود ذلك الغير دونه .

وان اراد وجود الله دون ذلك الغير فيكون المعنى انه مفتقر الى الغير الذي يجوز وجود الله دونه ، وهذا جمع بين النقيضين ؛ فانه إذا كان هو سبحانه موجوداً دونه لم يكن مفتقراً اليه ، واذا كان مفتقراً اليه لم يكن سبحانه موجودا دونه . فقول القائل : انه مفتقر الى الغير الذى يوجد دونه . مثل قوله مفتقراً الى ما هو سبحانه وتعالى مستغن عنه ، وذلك مثل قول القائل : مفتقر لا مفتقر ، و يستغنى لا يستغنى .

و كذلك إن أراد بالغير ما يجوز مفارقته لله بزمان أو مكان أو وجود فالحيز الذي هو من لوازم وجوده كالصفة الذاتية اللازمة له لا يفارقه بزمان ولا مكان .

وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه . ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه ، والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً الى حيز وجودي بالمعنى الثاني . وأما الحيز الوجودي بالمعنى الأول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لا فى زمان ولا فى مكان ولا وجود إلا إذا فرق ذلك المتحيز ، وحينئذ فلا يكون هو إياه ، مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام .

فان ارد بالغير هذا المعنى كان التقدير لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقراً فى وجوده الى ماهو لازم لذاته لا يجوز مفارقته له ولا انفصاله عنه ، وهكذا

(١) كلمة : لامتناع . مطموسة بالاصل ، وهي المراد ، ويدل عليه ما يأتي .

(٢) وفي الأصل كلمة لم تتضح : (عاله) . وتكرار في الهامش : والفقر والحاجة عما يستغنى . والمعنى مستقيم بدونه .

حكم جميع الصفات الذاتية ، فيكون المعنى كما لو قيل : لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقراً اليها افتقار الموصوف الى الصفة ، وهذا من شبه نفاة الصفات التي يبطلها هذا المؤسس نفسه كما تقدم الكلام عليه . وهذا أحد الوجوه التي ذكرها فى حجة نفاة الصفات فى نهايته فقال : « الثالث » عالمية الله وقادريته لو كانت لأجل صفات قائمة به لكان البارى محتاجاً الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فبطل باتصاف ذاته بالصفات . فقوله : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً فى وجوده الى ذلك مثل هذه سواء إذا فهم أن الحيز الذى يلزم المتحيز هو امر لازم له ليس شيئا منفصلا عنه ، وأن المتحيز لايفتقر الى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفاق العقلاء ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الحجة غير مرة .

وهي مثل قولهم : يستلزم التركيب والكثرة الموجبة لافتقاره الى أجزائه . وقد قال هو : قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة فى الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة . قلنا : إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا يلزم؛ لاحتمال استناد تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها. وإن عنيتم به توقف الصفات المخصوصة فى ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فأين المحال . قال : وايضا فعندهم الاضافات صفات وجودية فى الخارج فيلزمكم ماالزمتمونا ، ويلزمكم ايضا فى الصورة المرتسمة فى ذاته من المفعولات ماالزمتمونا . ونحن قد بينا أن هذه الأمور ليست غيراً له بهذا الاصطلاح فلا يصح أن يقال : هو مفتقر الى غيره .

وأما إن أراد بالغيرين مايجوز العلم بأحدهما دون الآخر .فنقول: ثبوت هذه المعاني فى حق الله تعالى متفق عليه بين العقلاء ، معلوم بضرورة العقل، فلابد منه فى كل موجود؛ فانه يعلم شيء ثم يعلم شيء آخر،فان كان ثبوت هذه الأمور

مستلزم حاجة الله الى الغير فهذا اللازم على كل تقدير ، ولكل العقلاء ، وحينئذ فلايكون محذوراً بهذا التفسير .

فظهر أن قوله : لكان مفتقرا فى وجوده الى الغير . إما منع الملازمة او منع انتفاء اللازم، وذلك بسبب اشتراك لفظ الغير بضرورة العقل واتفاق العقلاء ؛ فان الغير إن عنى به مايجوز مفارقته فى وجود او زمان او مكان منعت المقدمة الأولى وهو قوله : لكان مفتقراً الى غيره ؛ فان الحيز الوجودي الذي يلزمه ليس ممايجوز مفارقته له . وإن عنى بالغير مايجوز العلم بأحدهما دون الآخر فثبوت هذا فى حق الله معلوم بضرورة العقل واتفاق العقلاء وان كان فيهم من لايسميه غير . فالمقصود هنا المعنى دون الألفاظ ، فتكون المقدمة الثانية باطلة بضرورة العقل واتفاق العقلاء .

« السادس عشر » أن الشيئين الذين لا يوجد أحدهما الا مع الآخر لا يوصف احدهما بالافتقار الى الآخر دون العكس

الوجه السادس عشر : يقال له : ماتعني بقولك : لكان مفتقراً فى وجوده الى الغير . فان الافتقار المعروف عند الاطلاق ان يكون الشيء محتاجاً الى ماهو مستغن عنه كافتقار العبد الى الله .

وأما الشيئآن اللذان لايوجد احدهما إلا مع الآخر كالموصوف وصفته اللازمة أو المقدرة ، وقدره اللازم له ، و كالأمور المتضايفة مثل الأبوة والبنوة والعلو والسفل ونحو ذلك : فهذه الأمور لاتوصف بافتقار أحدهما إلى الآخر دون العكس لكن إذا قيل كل منهما مفتقر الى الآخر كان بمنزلة قول القائل الشيء مفتقر الى نفسه ، والمعنى أن أحدهما لايوجد الا مع الآخر ، كما أن الشيء لايكون موجوداً الا بنفسه ، فاذا كان مخلوقاً كان الفاعل له لنفسه والفاعل لأحدهما هو الفاعل للآخر ، واذا كان ذلك هو الخالق لم يكن سبحانه مفتقراً الى غير ذاته ، وإنما المعنى انه واجب الوجود بنفسه ، ووجوده لازم لزوماً لايمكن عدمه ، وأحدهذه الأمور لازم للآخر لزوماً يمكن معه عدمه .

وإذا كان هذا المعنى هو الذى يمكن أن يراد بلفظ الافتقار هنا ، فيكون المعنى لو كان له صفة ذاتية لازمة له او لو كان له تحيز لازم لكان ملازماً له لاينفك عنه ، وحينئذ فيتحد اللازم والملزوم ، ويكون هذا من باب تحصيل الحاصل ، كما لو قيل : لو كان واجباً بنفسه لكان مفتقراً الى نفسه ، والمعنى أن نفسه لازمة لنفسه لزوماً لايمكن عدمه ؛ فانما تغلط الأذهان هنا وتحصل الشبهة عند كثير من الناس والوهم فى قلوبهم لمافى لفظ الافتقار الى الغير من المحذور .

وهؤلاء عمدوا الى هذا اللفظ فاستعملوه فى غير المعنى المعروف فى اللغة ، وسموا لزوم صفاته له افتقاراً الى الغير ، فلما عبروا عن المعاني الصحيحة بل المعاني التى يعلم بضرورة العقل ثبوتها فى نفس الأمر بل لايستريب فى ثبوتها أحد من العقلاء مادام عاقلا عبروا عنها بالعبارات المشتركة المجملة التى قد تستعمل فى معاني فاسدة يجب تنزيه البارى سبحانه وتعالى عنها كان هذا الاشراك مما اشركوا فيه (١) بين الله و بين خلقه ، وهو من نوع شركهم وعدلهم بالله حيث اشركوا بين المعاني الواجبة لله والممتنعة عليه فى لفظ واحد ثم نفوا به مايجب لله ، وكانوا مشركين معطلين فى المعاني ، كما تقدم التنبيه على ذلك غير مرة .

بمنزلة من سمى رحمان اليمامة : (الرحمن) وجعل يقول للناس أنا كافر بالرحمن ، يوهمهم انه رحمان اليمامة ، وهو كافر بالرحمن الذى على العرش . أو بمنزلة من سمى الأوثان الآلهة والاله ، وجعل يقول للمؤمنين : قد عبدت الاله ودعوت الاله وإنما يعنى به الوثن ، أو بمنزلة الله اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وهو يعنى الكفر بالله (٢) فهذا المثل نظير مافعلوه من تسميته لما اثبته الله لنفسه بأسمائه

(١) وفي الأصل الاشتراك . عما اشتركوا .

(٢) كذا بالأصل ، ولعله : أو بمنزلة من سمى الله اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، وجعل يقول كفرت باللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وهو يعني الخ .

وآياته بأسماء باطلة من المفتقر والغير ونحو ذلك ، ثم جعل يقول ينزه الله تعالى عن أن يكون مفتقراً الى الغير . وهو مثل من يسمى نبيه محمداً مذمماً ، ثم يقـول : العنوا مذمما ، وهو ﷺ محمد وليس بمذمم .

هـؤلاء سموه مفتقراً اذا أثبتت له هذه الصفات تلبيسـاً وتنفيراً، كمن سمي محمداً مذمماً وساحراً.

والله سبحانه الغني بماله من الأسماء والصفات ، وليس بمفتقر الى غيره بوجه من الوجوه ، وإن سموه هم مفتقرا الى غيره إذا ثبتت له هذه الصفـات ، كما سمى المشركون محمداً مذمما لما دعاهم الى توحيد الله وعبادته .

وهذا حال فريق ممن خالف سلطان الله — الذى بعث به رسله وسمى سبحانه الأشياء بما تستحقه من الأسماء — من أهل الكفر والبدع (١) التى تشتمل على ماهو من الايمان وماهو من الكفر ؛ فانهم يسمون الأشياء بأسماء تتضمن حمـداً وذما ونفياً واثباتاً ، وتلك الأسماء سموها هم وآباؤهم ماانزل الله بها من سـلطان ، وذلك مثل تسمية الكفار النبي ﷺ شاعرا ، وساحراً ، وكاهنا ومجنونا ، وذلك لنوع شبهة قدأزاحها بما أظهره من البينات ؛ فلما رأوا القرآن كلاماً موزونا شبهوه بالشعر الموزون . ورأوا الرسول يخبر بالغيوب عن روح ينزل اليه بها فشبهوه بالكاهن الذي يخبر بكلمة فيكذب معها مأة كذبة عن روح شيطـاني ينزل عليه بها . ورأوه يزيل مافى النفوس من الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة الى الصحيح التي فطر الله عليه فشبهوه بالساحر الذى يغـير الأمر فى ادراكاتهم وحركاتهم حتى يعتقدوا الشيء بخلاف ماهو عليه ، ويحبوا ما ابغضوه ويبغضوا ما أحبوه ، ورأوه قد أتى بما يخالف عاداتهم الفاسدة ومايذمونه عليه فشبهوه بالمجنون الذي يخرج عما يعرف فى العقل ومايذم عليه .

---

(١) في العبارة نقص ، والمعنى : فسمى الأشياء بالأسماء التي الخ وبهذا يستقيم الكلام . والله أعلم .

كذلك يسمى أهل البدع لمن [اتبع] (١) سبيله الذين قال فيهم : (قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ، وسبحان الله وماأنا من المشركين) باسماء باطلة كتسمية الرافضة لهم « ناصبة » مع محبتهم أهل البيت وموالاتهم ، تشبيها لهم [بمن] يبغضهم ويعاديهم ؛ لاعتقادهم أن لا ولاية لهم إلا بالبراءة من الصحابة ، وزعموا أنهم كانوا يعادونهم .

وكتسمية القدرية لهم « مجبرة » مع كونهم يعتقدون أن العبد فاعل حقيقة وله ارادة وقدرة ، تشبيها بمن يسلب العبد الفعل ويجعله كالجمادات التي لا إرادة لها ؛ لما اعتقدوا ان الله خالق كل شيء وهو خالق العبد وصفاته وافعاله .

وكذلك تسمية الجهمية لهم « مشبهة » مع كونهم يعتقدون ان الله ليس كمثله شيء في صفة من صفاته اصلا ، تشبيهاً لهم بالممثلة الذين يجعلون الله من جنس المخلوقات ؛ لما اعتقدوا أن الله موصوف بصفات الاثبات التي جاءت بها النبوات .

وسمي اهل الباطل اوثانهم وعقائدهم وطوائفهم بالأسماء المحمودة ، وهي تسمية باطلة وقياس فاسد

وأما في « الذم » (٢) فتسمية الكفار أصنامهم : الاله (٣) وتسميتها اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى ، وما في ذلك لها من معنى الهيبة والعزة والتقدير .

وكذلك تسمية أهل البدع لأنفسهم بأسماء لا يستحقونها كما تسمى الخوارج انفسهم : « المؤمنين » دون بقية أهل القبلة ، ويسمون دارهم : « دار الهجرة » .

وكذلك الرافضة تسمى اهلها : « المؤمنين » و « أولياء الله » دون بقية أهل القبلة .

---

(١) بالأصل بياض يتسع لكلمة . ولعلها المثبتة بين هذين القوسين .

(٢) لعلها : والمدح . يعني لأوثانهم وعقائدهم وطوائفهم .

(٣) لعلها آلهة .

وكذلك الجهمية ونحوها يسمون انفسهم « الموحدين » ، ويسمون نفي الصفات « توحيد الله » .

وتسمي المعتزلة ذلك : « توحيداً » ، وتسمي التكذيب بالقدر « عدلا » وتسمى القتال فى الفتنة « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

وكذلك تسمية الصابئة لعلومهم أو أعمالهم « الحكمة » أو « الحكمة الحقيقية » أو « المعارف اليقينية » مع أن فيها من الجهل والشبه والضلال مالا يحصيه إلا ذو الجلال .

وكذلك تسمية الاتحادية انفسهم : « أهل الله » و « خاصة الله » و « المحققين » وهم من أعظم الناس عداوة لله ، وابعد الناس عن التحقيق .

وما من اسم من هذه الأسماء الباطلة فى الحمد والذم إلا ولا بد لأصحابه من شبهة يشتبه فيها الشيء بغيره ؛ بل قد يفعل المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفقرة المسجد « اسطبل البطالين » وهذا كثير فى من يسمي الحق باسم الباطل ، والباطل باسم الحق . وتلك كلها أسماء سموها هم وآباء هم ما أنزل الله بها من سلطان ، وإنما فعلوها لنوع من الشبه التى هي قياس فاسد [كشبه(١)] الجهمية وقياسهم أنه لو كان لله صفات لازمة لكان مفتقراً الى غيره ، فسموا لأجل ما هو به مستحق الحمد والثناء والمجد وهو الغني الصمد سموه لاجل ذلك مفتقرا الى الغير ، وهذا منهم باطل ماأنزل به من سلطان .

« السابع عشر » انه اذا كان كل منهما محتاج الى الآخر فكل منهما واجب الوجود

الوجه السابع عشر قوله : المفتقر فى وجوده الى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته ، وذلك فى حق واجب الوجود لذاته محال .

---

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها ما بين القوسين (كشبه) .

يقال : اذا كان الشيء مفتقراً الى شيء آخر مستغن عنه وأنه يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الثانى عدم الأول ، أو لا وجود للأول إلا بالثانى ، وما كان كذلك فانه ممكن لذاته .

لكن إذا كان الثانى غير مستغن عن الأول ، بل كان الثاني مفتقراً الى الأول بحيث يلزم من عدم الأول عدمه لم يمكن أن يجعل الأول ممكنا لافتقاره الى الثاني بأولى من أن يجعل الثاني ممكنا لافتقاره الى الأول ، وحينئذ يجب دخولهما جميعاً فى وجوب الوجود إذا ثبت أن كلا منهما حاجته الى الآخر كحاجة الآخر اليه ، فكيف والموصوف هنا المستلزم للصفة .

« الثامن عشر » اذا كان معناه ان الموجود مستلزم للصفة فهذا لا ينافي وجوب الوجود

وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو أنه قد عرف أن الغير هنا لا يعنى الغير المنفصل عنه بل ما تغاير فى العلم ، وان الافتقار المراد به اللازم ، فيكون المعنى أن الموصوف مستلزم الصفة ، ومعنى افتقاره اليها أنه لا يكون له حقيقة أولا يكون على ما هو عليه الا بها ، وأنه يلزم من عدمها عدمه ؛ لكن تلك الصفة أيضاً يلزم من عدم الموصوف عدمها ، ولا حقيقة لها ولا وجود الا بالموصوف ، وكونها تستلزم الموصوف وهو افتقارها الى الموصوف ابلغ من كون الموصوف مستلزماً لها ، واذا كان كذلك كان الموصوف واجباً للوجود ، ولم يكن يفتقر الى شيء منفصل عنه ؛ ولكن معنى حاجته استلزامه للصفة التى هي مستلزمة له ، وهذا حق ، وهو غير مناف لوجوب الوجود ؛ بل لا يكون وجود واجب ولا غير واجب الا كذلك .

« التاسع عشر » لو فرض ان ذاته مستلزمة لحيز أو جهة منفصلة عنه فلم يقل أحد ان الله مفتقر اليهما

الوجه التاسع عشر : أنه لو فرض ان ذاته مستلزمة لشيء منفصل عنه من من حيز أو غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ، ثم لم يقل أحد من الخلائق بأن رب العالمين مفتقر لأجل

ذلك الى ما يـكون عنه ، ولا على قول القائل بالتعليل والتوليد الذين منهم خرج التـكلم بواجب الوجود ؛ فانهم يقولون إنه علة تامة مستلزم لوجود معـلوله الذي هو العـالم الذي تولد عنه ، ومع هذا فهو واجب الوجود ليس بممـكن الوجود ولا يفتقر الى غيره .

« العشـرون » ان الحيز والجهة المنفصلين غـير لازمـين لـه فلا يكون مفتقراً اليهمـا

الوجه العشرون قوله : ان المسمى بالحيز والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاض ؛ لأنه يمـكن تقديره بالذراع والشبر ، وما كان كذلك كان مفتقراً الى غيره ، ممـكناً لذاته ، فالمفتقر اليه أولى أن يكون ممـكنا .

يقال له : قد تقدم أن الحيز الوجودي الذي يقال إن ذات الله مستلزمة له ليس هو شيئاً منفصلا عنه حتى يقال إنه مركب من الأجزاء والأبعاض أم ليس بمركب ، وهذا الوجه إنما هو إقامة دليل على حيز وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش . والمنازعون له يقولون : إن ذات الله [ليست (١)] مستلزمة لوجود حيز وجودي منفصل عنه ، وإنما قد يقول من يقول منهم : إنه يـكون على العرش ، [أو يأتي] (٢) فى ظلل من الغمام ، أو كان قبـل ان يخلق العرش فى عمـاء ، وهو السحاب الرقيق ؛ لـكن لم يقولوا إن ذلك لازم له ؛ بل هو من الأمور الجائزة عليه ، فلا يكون مفتقراً اليه .

« الحـادي والعشـرون » لا نسـلم ان ما ذكره مـن تقديره ومساحته يدل على امكانه

الوجه الحادى والعشرون : انه اذا قال قائل : إنه لابد من حيز وجودي غيرذاته الغمام أو غيره ، او الخلاء عند من يتخيل انه موجود فانه قد يقول : لانسلم أنما ذكره من تقديره ومساحته يدل على إمكانه ؛ فان هذا هو الأدلة الدالة على

---

(١) هذه الكلمة سقطت على الناسخ لوجود تكرار عنده طمس عليه ، ويدل على ذلك بقيـة الكلام .

(٢) بياض بالأصل مقدار كلمة ولعلها ما بين القوسين .

إمكان (١) ذوات المقدار ، وقد تقدم بيان بطلانه ، وأنه لم يقم على ذلك حجة لما ذكر أدلته على أن كل متحيز و كل جسم فهو ممكن .

« الثاني والعشرون » اذا قدر انذلكممكن لذاته فلا يكون الا مفتقراً الى الله

الوجه الثاني والعشرون أنه إذا قدر أن ذلك ممكن لذاته فانه لايكون الا مفتقراً الى الله ؛ لأن كل ماسواه مفتقر اليه وغايته أن تكون حقيقة الرب مستلزمة له ، ويكون افتقاره اليه كما يقال من افتقار الموصوف الى صفته ، واكثر مايقال إنه مفتقر اليه كافتقار العلة الى معلولها الذي هو مفتقر اليها ، يعني أن العلة لاتكون موجودة الا بوجود معلولها ، ومعلولها هو مفتقر اليها فجمل العلة الموجبة بنفسها مفتقرة الى معلولها حاصله أن وجوده لايكون إلا مع وجوده ، وهذا لا يوجب أن يكون واجب الوجود ممكنا .

« الثالث والعشرون » حاصل كلامه ان الواجب بنفسه أوجب ما يحتاج اليه، وهذا لا ينافي وجوبه بنفسه

الوجه الثالث والعشرون قوله : والمفتقر الى الممكن بذاته اولى أن يكون ممكنا لذاته . فيقال : إذا كان معنى الفقر مايعود اليه حاصل كلامك وأن معناه أن الواجب بنفسه مستلزم لوجود ماهو ممكن بذاته ، وهو الواجب لذلك الممكن ، وهومع حاجته اليه هو الموجب، فيكون حقيقة الأمر أن الواجب بنفسه اوجب أو أوجد مايحتاج اليه . وهذا لايوجب أن يكون محتاجاً الى ماهو مستغن عنه ، ولا أن يكون ممكنا ؛ بل لايوجب حاجته الى ماهو غيره ، لأن ذاته (٢) هي الموجبة لكل مايحتاج اليه ، فلاحاجة به الى غيره بحال . هذا مع تسميتنا هذه المعاني حاجة وافتقاراً على مازعمته ، ولكن لو كان محتاجاً الى ممكن مستغن عنه بوجه من الوجوه كان فيه امكان . أما إذا كان ذلك الأمر محتاجاً اليه من كل وجه غير مستغن عنه فالحاجة الى مالايقوم الا بنفسه كالحاجة الى نفسه ، وذلك لاينافي وجوبه بنفسه ؛ بل حقيقة الواجب بنفسه أن لايستغني عن نفسه ، ولايكون الا

---

(١) في الأصل : على أن مكان .

(٢) بالأصل : لارادته .

بنفسه، سميت ذلك فقرا الى نفسه اولم تسمه . وهذه الحجة لأمور قد تقدم الكلام عليها فلهذا نختصر الكلام عليها هاهنا .

« الرابع والعشرون » ان خصومه اذا قالوا باثبات حيز وجودي أزلي فليس خارجاً عندهم عن مسمى الله

الوجه الرابع والعشرون : قوله فى (الثالث) : لو كان البارى أزلا وأبداً مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودين فى الأزل ، فلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين .

يقال له : هؤلاء إذا قالوا بأنه مختص بحيز وجودي أزلا وأبداً فليس ذلك عندهم شيئا خارجاً عن مسمى الله كما أن الحيز الذى هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه ، وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته ، لافرق بين تحيزه و بين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة ، والحيز مثل الحياة والعلم ؛ بل أبلغ منه فى لزومه للذات ، كما أنه كذلك فى سائر المتحيزات ، فالحيز الذي هو داخل فى المتحيز الذى هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ فى لزومه لذاته من بعض الصفات ، كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك .

ثم إن هذه الحجة التى ذكرها من لوازم اثبات قديم غير الله تعالى مشهورة من حجج النفاة للصفات ، وقد ذكرها هو فى نهايته فقال فى حجتهم : «الرابع» الصفات القديمة لابد وان تكون مساوية للذات القديمة فى القدم ، وذلك يقتضى الاشتراك فى الحقيقة ، ولايستحيل أن يكون للذات صفات قديمة ؛ لكن هذا الموضع لايحتاج الى ذلك ؛ فانه احتج على نفي قديم غير الله باجماع المسلمين فيكون الجواب فى :

« الخامس والعشرون » ان المسلمين لم يجمعوا على أنه ليس لله صفة قديمة ، وانما ..

الوجه الخامس والعشرون : وهو ان المسلمين (١) لم يجمعوا على أنه ليس لله صفة قديمة بل عامة أهل القبلة على اثبات ذلك ، ولكن (٢) اجمعوا على انه ليس

(١) بالأصل : المسلمون .
(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل ومعناها صحيح .

فيما هو خارج من مسمى الله وهو الأمور المخلوقة شيء قديم . فاين هذامن هـذا ؟ فهذا الاجماع إنما يلزم لو قيل إن هناك حيزا وجودياً خارجاً عن مسمى الله تعـالى يختص به أزلا وأبداً .

« السادس والعشرون » أن احتجاجه بالاجماع هنا لا يصح لأنه قد حكى الخلاف

الوجه السادس والعشرون : أن احتجاجك فى هذا بالاجماع لايصح ؛ فانك قد حكيت نزاع المسلمين فى أن البارى هل هو متحيز ومختص بحيز وجهـة ، وقررت أن الحيز أمر وجودي ، فتكون قد حكيت نزاع المسلمين فى ثبوت حيز قديم مع الله ؛ بل قد يقال : حكيت اختلافهم فى ثبوت حيز قديم وجودي غير الله ، واذا حكيت اختلافهم فى ذلك لم يجز أن تحكي إجماعهم على نفي قديم غـير الله تعـالى .

« السابع والعشرون » ان الحيز ان كان عدمياً بطلت الحجة من اصلها

وتقرير هذا فى الوجه السابع والعشرين أن يقال : هذه الحجة فى أولها مبنية على أن الحيز أمر وجودي ، و بذلك أبطلت المنازع لك فى أن الباري متحـيز ، فلا يخلو إما أن يكون الحيز وجوديا، أم لا . فان كان الحيز وجـودياً فقد ثبت تنازع الأمة فى ثبوت قديم غير الله معه ؛ لأن النزاع فى تحيزه معلوم مشهور، وأنت إنما قصدت الرد على المخالف فى ذلك . و إن لم يكن الحيز وجودياً بطلت الحجة من أصلها ، وعلى التقديرين لايصح أن تحتج بالاجماع على نفي قديم غير الله تعالى مع حكايتك الخلاف فى أن الله متحيز ، و بنائك الحجة على أن الحيز أمر وجودي بل إن كان ماذ كرته من النزاع نقلا صحيحاً وماذ كرته من الحجة صحيحـة فقد ثبت أن فى الأمة من يقول بثبوت قديم غير الله . و إن لم يكن صحيحـاً بـطل الاستدلال من أوله .

« الثامن والعشرون » أن نفي قديم مع الله لم ينقل لفظه عن السلف فلا يحتج بمضمونه

الوجه الثامن والعشرون أن هذا اللفظ بعينه لاينقل عن سلف الأمة حـتى يحتج بمضمون اللفظ ؛ ولكن لما علم من مذهب الأمـة ان الله خالق كل شيء

وأن العالم محدث ذكر هذا اللفظ نقلا لمذهبهم بالمعنى . وإذا كان كذلك لم يكن هذا متناولا لموارد النزاع بين الأمة .

« التاسع والعشرون » أن كونه مباينة عن العالم لا يقتضي وجوداً آخر غير ذاته يفتقر اليه

الوجه التاسع والعشرون أنه أورد من جهة المنازع انه لا يعني بكونه مختصاً بالحيز والجهة إلا أنه مباينا عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه كذلك لا يقتضي وجوداً آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم لو كان فى الجهة لكان مفتقراً الى الغير . وهذا كلام جيد قوي كما قد بيناه فى مامضى أن الحيز لاخلاف بين الناس أنه قد يراد به ماليس بخارج عن مسمى الذات ، وأن هؤلاء المنازعين لايقولون ان مع الباري موجوداً هو داخل فى مسمى نفسه ، أو موجوداً مستغنيا عنه ، فضلا عن أن يكون الرب مفتقراً اليه ؛ بل كلما سواه فانه محتاج اليه ، وقد قرر لهم ذلك بالعالم ، فقال :

الرازي ينزه العالم المتحيز ان يكون مفتقراً الى شيىء موجود فالخالق اولى

والذى يدل على صحة ماذكرنا أن العالم لانزاع فى أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لامعنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، وإذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لايجوز مثله فى كون البارى مختصا بالحيز والجهة . وهذا كلام سديد ، وهو قياس من باب الأولى .

ومثل هذا القياس يستعمل فى حق الله تعالى ، وكذلك ورد به الكتاب والسنة واستعمله سلف الأمة وأئمتها كقوله تعالى : (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم) الآية ، وقوله : (أم له البنات ولكم البنون) وقوله : (أصطفى البنات على البنين) وقوله : (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء مابشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ألا ساء مايحكمون . للذين لايؤمنون بالآخرة مثل السوء ، ولله المثل الأعلى ،

وهوالعزيز الحكيم) وقوله : (ويجعلون لله مايكرهون وتصف السنتهم الكذب أن لهم الحسنى ، لاجرم أن لهم النار وأنهم مفرطون) .

فان الله أخبر أنهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن يكون مملوك أحدهم شريكه ، ولم يرضوا لأنفسهم أن يكون لهم البنات ، فربهم أحق وأولى بأن ينزهوه عما لايرضوه لأنفسهم ، للعلم بأنه أحق منهم بالتنزيه عما هو عيب ونقص عندهم ، وهذا كما يقوله المسلم للنصراني : كيف تنزه البتريك عن أن يكون له ولد وأنت تقول إن لله ولداً ؟ ! وكذلك هنا هو ينزه العالم المتحيز أن يكون مفتقراً الى شيء موجود ، ولاينزه الرب المعبود ، إذا كان فوق العرش ان يكون مفتقراً الى شيء موجود ، والخالق أحق بالغنى من المخلوق ، فتنزيهه عن الشريك والولد والحاجة كل ذلك واجب له ، فاذا نزه بعض الموجودات عن شيء من ذلك كان تنزيهه الباري عنه أولى وأحرى .

ولم يجب خصومه عن هذا المثل الذي ضربوه له بجواب صحيح

ولم يجب عن هذا القياس والمثل الذي ضربوه له بالعالم بجواب صحيح ؛ بل قال : قوله : الاجسام حاصلة فى الأحياز ، فنقول : غاية ما فى هذا الباب أن يقال : الاجسام تحتاج الى شيء آخر وهذا غير ممتنع . وأما كون الله تعالى محتاج فى وجوده الى شيء آخر فممتنع ، فظهر الفرق .

فيقال له : أنت وجميع الخلق تسلمون أن كون العالم فى حيز وجهة لايستلزم الافتقار الى حيز موجود مستغن عن العالم ، فهذا لم يقله عاقل ؛ فانه يستلزم التسلسل . واذا كان قد علم بالعقل والاتفاق ان العالم يستغنى فى تحيزه عن حيز موجود خارج عنه فخالق العالم أولى أن يكون مستغنياً عن ذلك . ومن قال إنه فى تحيزه يكون مفتقراً إلى شيء موجود خارج عنه فلم يكفه أنه عدله بالمخلوقات ؛ بل فضل المخلوق بالاستغناء عليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا .

وأما قوله أيضاً في الجواب : قد بينا بالبراهين القاطعة أن الأحياز أشياء موجودة ، فلا يبقى فى صحتها شك . فيقال له : قدتبين أن هذه من أضعف الشبه ، مع أنك مبطل لها كما تقدم . ثم ما ذكرته فى نهايتك فى ذلك منقوض عليك فى العالم ، فما كان جوابك فيه كان جواب منازعك هنا لأنك ضربت لله أمثالا أوجبت فيها أنه محتاج مع وصفك لمن هو دونه بالغنى عما جعلته محتاجاً اليه .

حال الرازي في هذا المقام أسوء منحال المشركين

ويكفيك ضلالا أنك لو اشركت بالله وجعلته مثل المخلوقات لنجوت من هذا الضلال الذي أوجبت فيه حاجة رب العالمين إلى غيره إذا كان فوق العالم ؛ بل هذه الحال الذي سلكتها أسوأ من حال المشركين فى هذا المقام حيث أغنيت المخلوق عما أحوجت إليه الخالق (الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) .

مناظرة بين مثبت للعلو وناف له

ومثاله فى هذه المناظرة كما وقع بين اثنين واحد من المثبتة الذين يثبتهم الله بالقول الثابت ، وآخر من النفاة . قال النافى للمثبت : إذا قلتم ان الله فوق العالم وفوق العرش لزم ان يكون محتاجاً الى العرش ، أو يكون محمولا له محتاجاً اليه ، كما إذا كان أحدنا على السطح . فقال له المثبت : السماء فوق الأرض وليست محتاجة اليها ، وكذلك العرش فوق السموات وليس محتاجاً اليها ،فاذا كان كثير من الأمور العالية فوق غيرها ليس محتاجاً اليها ، فكيف يجب أن يكون خالق الخلق الغني الصمد محتاجاً الى ما هو عال عليه وهو فوقه ، مع أنه هو خالقه وربه ومليكه ، وذلك المخلوق بعض مخلوقاته ، مفتقر فى كل أموره اليه . فاذا كان المخلوق إذاعلا على كل شيء غني عنه لم يجب أن يكون محتاجاً اليه فكيف يجب على الرب إذا علا على كل شيء من مخلوقاته وذلك الشيء مفتقر اليه أن يكون الله محتاجاً اليه ؟ !

« الثلاثون » أنه لم يذكر حجة على أن المخالفة بالحقيقة لاتقتضي الجهة

الوجه الثلاثون : أنه قال فى الاعتراض : لا معنى لكونه مختصاً بالحيز والجهة الا كونه مبايناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه كذلك لا يقتضى وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى . فقال فى الجواب : أما قوله : المراد من كونه مختصاً بالحيز والجهة كونه تعالى منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه أو بائناً عنه . قلنا : هذه الألفاظ كلها مجملة ؛ فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة فى الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ؛ ولكنه لا يقتضى الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ؛ فان امتياز ذات الله عن الجهة لا يكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل .

فيقال له : هذا الذي ذكرته ليس دليلا على أن المخالفة فى الحقيقة والماهية لا تقتضى الجهة ؛ فان قولك : ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وليس ذلك بالجهة . إنما يكون حجة لو ثبت ان الحيز والجهة أمر وجودي ؛ فان الكلام هنا انما هو فى الامتياز والمباينة التى من الأمور الموجودة ؛ لا بين الموجود والمعدوم ؛ فان المعدوم ليس شيء فى الخارج حتى يحتاج الى التمييز بينه و بين غيره ، وليس له حقيقة وماهية حتى يميز بينه و بين غيره ، ولو فرض أنه محتاج إلى التمييز بينه و بين غيره فالكلام هنا هو المباينة التى بين موجودين ، وهي المباينة بين الله و بين العالم .

واذا كان كذلك كان احتجاجه بالمباينة التى بين الله و بين الجهة على المباينة بين الموجودين يكون بالحقيقة لا بالجهة إنما يقع إذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، وهذا هو محل النزاع الذي نازعه فيه المنازع ، على أن الجهة المضافة

الى الله تعالى ليست أمراً موجوداً ؛ فانه لا معنى لكون الباري فى الجهة الا كونه مبايناً للعالم ممتازاً عنه منفرداً ، وهو لا يقتضي وجود أمر سوى ذات الله .
فاذا احتج على أن المباينة التى بين الله تعالى و بين العالم إنما هي بالحقيقة ، ومباينة الشيء بالحقيقة لا يقتضى الجهة كمباينة الرب للجهة : كان قد سلم أن الجهة أمر وجودي فى هذا الجواب ، وهذه مصادرة على المطلوب حيث جعل الشيء مقدمة فى اثبات نفسه ، والمنازع يقول لا اسلم أن الجهة أمر موجود حتى يقال ان الله تعالى مباين لشيء موجود بغير جهة ؛ فان النزاع ماوقع إلا فى وجودها، وهذا أول المسألة فكيف يحتج فى وجوده بدليل محتج فيه بوجوده ، وهذا ظاهر لايخفى على من تد بره . وظهر أنه لم يذكر حجة على ان المخالفة بالحقيقة لاتقتضي الجهة .

« الحادي والثلاثون » ان المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا تخلو عن الجهة

الوجه الحادى والثلاثون ان يقال : المعلوم من المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لايخلو عن الجهة ، وذلك انه إما أن يكون بين جوهرين وجسمين ومايقوم بهما و كل منهما مباين للآخر بالجهة . و إما أن يكون عرضين بجوهر واحد و عين واحدة كطعمه ولونه وريحه وعلمه وقدرته ، أو بين العينين و بين صفاتها وأعراضها كالتميز بين الجسم و بين طعمه ولونه وريحه ، وهذان الموضعان لاتخلو الأمرين عن الجهة أيضا ؛ فان الجوهر هو فى الحيز بنفسه ؛ بخلاف العرض الذى فيه فانه قائم فى الحيز تبعاً لغيره . وأما الصفتان والعرضان فهما أيضا قائمان بمتحيز وان كان أحدهما لا يتميز عن الآخر بمحله فليس فى الأشياء الموجودة التى يعلم تباينها وتمايزها مايخلو عن الجهة والحيز .

فان قيل فاحد العرضين مباين الآخر بحقيقته مع اتفاق محلهما ؟ .

« الثاني والثلاثون » أن العرضين أيضاً تختلف جهتهما تبعاً لمحلهما . ايضاح ذلك

فيقال : الوجه الثاني والثلاثون (١) وهو أن كل شيئين قائمين بأنفسهما لايباين أحدهما الآخر الا بالجهة ، وذلك أن الموجودات كلها الواجب والممكن

(١) بالأصل الحادي والثلاثون وهو سهو في عد الأوجه فسلست الأوجه الى السابع والثلاثين

إماقائم بنفسه ،وإما قائم بغيره.فالقائمان بأنفسهما لايتميز بعضهما عن بعض الابالجهة وأما القائم بغيره فانه تبع فى الوجود للقائم بنفسه .

يوضح ذلك ان القائم بغيره هو محتاج الى محل ومكان .

وأيضا فقد يقال : الأعراض نوعان (أحدهما) مالاتشـترط له الحياة ، وهي (قسمان) :

«أحدهما» الأكوان، وهى:الحركة، والسكون ، والاجتماع، والافتراق. فهذه لاتتميز وتتباين الا بالجهةوالحيزو إن كان تبعاًللمحل ، فلايفرق بين الحركةوالسكون ولا بين الاجتماع والافتراق الا بالحيز والجهة ؛ فان الحركة انتقال فى حيز بعـد حيز ، والسكون دوام فى حيز واحد، والاجتماع يكون بتلاقي الحيزين،والافتراق يـكون بتباينهما .

و (الثانى) الطعوم والألوان والروايح ، وهذه هي الصفات . فهذه الأمور لاتدرك بشيء واحد ؛ بل تتميز بحواس مختلفة ، فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز به هذا ، فحقائقها لاتظهر الا بادراكها ، وادراكها من أجناس فى أحياز متباينة ، فامتياز الأحياز التى لادراكاتها تقوم مقام امتياز أحيازها .

«والقسم الثانى »ماتشترط له الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر . فهذه أيضاً متباينة قد يحصل بين محالها التباين،فقد يحصل بين آثارها من تباين المحال مايقوم مقام تباين محالها . وقد يقال : هذه الأعراض كلها مفروضة الاضافة الى الغـير ، وذلك الغير الذى هى مضافة اليه متباين بجهته ، فهي متباينة بالاضافة الى ماتتباين جهته ، وظهر أنه ليس فى الموجودات مايباين غيره بمجرد حقيقته المجـردة عن الجهة من كل وجه ؛ بل لابد من شيء يظهر تحصل به .

« الثالث والثلاثون » أن المخالفة التي مضمونها عدم المماثلة متضمنة للانفصال

الوجه الثالث والثلاثون أن يقال : لا نسلم انه اذا قيل هذا مباين لهذا وممتاز عنه أو منفرد عنه فانه لا يراد به الا أن حقيقته ليست مثل حقيقته ؛ بل المراد بذلك أن هذا فى ناحية عن هذا ، وأنه منفصل عنه بحيث يكون حيزه غير حيزه. هذا هو المعروف من هذا . وأما الاختلاف فى الحقيقة فمعناه عدم المماثلة ، فان الحقائق : إما مختلفة ، و إما متماثلة . ومن المعلوم أنه إذا قيل ان الله مباين للعالم أو ممتاز عنه ومنفرد عنه لم يرد به أن الله ليس مثل العالم، وهذا كما قيل لابن المبارك : بما ذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سمواته ، على عرشه بائن من خلقه . فهذه المباينة لا يراد بها عدم المماثلة ؛ بل يراد بها انه منفصل عنه ، وتصور ذلك بديهي ظاهر .

وما يعلم فى المواضع التى يستعمل فيها لفظ مباينة الشيء لغيره وامتيازه عنه وانفراده عنه الا و يكون ذلك مع انفصال احدهما عن الآخر ، حتى اذا ضمن ذلك المفاضلة وعدم المماثلة مثل ان يقال : هذا متميز عن هذا بكذا و كذا ، وهذا منفرد عن اقرانه بكذا و كذا: ففي هذه المواضع كلها يوجد معنى الانفصال والتميز بالحيز والجهة ، ودليل ذلك أنه لا يعرف أن يقال : اللون منفرد عن الطعم ومباين له مع أن احدهما ليس مثل الآخر . فعلم أن المخالفة التى مضمونها عدم المماثلة فهي متضمنة الانفصال .

« الرابع والثلاثون » أن مباينته للخلق بالجهة والحيز قد تحصل قبل العلم بمباينته في الكيفية

الوجه الرابع والثلاثون أن يقال : المختلفان فى الحقيقة هما اللذان لا يتماثلان ، فالمماثلة ضد المخالفة ، والاختلاف ضد التماثل ، وعدم التماثل لابد أن يستلزم صفات حقيقية ثبوتية اختلفا بها، و إلا فالعدم المحض لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . فاذن التباين بمعنى الاختلاف فى الحقيقة يقتضي أموراً ثبوتية خالف بهما أحدهما الآخر مخالفة تنفي تماثله ، واذا كان المراد بالمباينة ذلك لم يجز العلم بها إلا بعد العلم

بأن الشيئين ليسا متماثلين ، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بأمور ثبوتية تنفي مماثلتها كما يعلم الطعم واللون والريح فيعلم أنها ليست متماثلة . والعلم بأن الخالق مباين للمخلوق وأنه ممتاز عنه وأنه منفرد عنه يحصل قبل العلم (١) بأن الله لا مثيل له وأن حقيقته مخالفة لحقيقة العالم ، كما أنه قد يحصل العلم بأنه ليس مماثلا للخلق بل مخالف له قبل العلم بأنه مباين للعالم ممتاز عنه منفرد عنه ؛ فإن « باب الكيف » غير « باب الكم » و « باب الصفة » غير « باب القدر » .

و إذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم دون هذه علم أنها ايضاً ثابتة ، وأن كانت تلك أيضاً ثابتة ، وأنه مباين للخلق بالوجهين جميعا ؛ بل المباينة بالجهة والقدر أكمل ؛ فإنها تكون لما يقوم بنفسه كما تكون له المباينة بالصفة والكيفية . وأما المباينة بمجرد الصفة والكيفية فلا تكون الا لما يقوم بغيره (٢) لأن عدم قيامه بنفسه يمنع أن يكون له قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال .

« الخامس والثلاثون » أن مباينته لخلقه أعظم من مباينة بعض الخلق بعضا

ومن هاهنا تبينا (١) الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن من المعلوم ان مباينة الله لخلقه اعظم من مباينة بعض الخلق بعضا ، سواء فى ذلك مباينة الأجسام بعضها لبعض والأعراض بعضها لبعض ومباينة الأجسام للأعراض ؛ ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها ، وتتباين مع اختلافها كالجسمين المختلفين ، والعرضين المختلفين فى محلين ، وأدنى ماتتباين به الاختلاف فى الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين فى محل واحد

---

(١) من هنا الى أول الوجه « السابع والثلاثون » موجود في المجلد الأول في الوجه « الرابع والستون » ص ٨٨ — ٩٠ وهو هنا أليق . فلزم التنبيه على التكرار في الأصل .

(٢) ويأتي أن المباينة بالصفة تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية . والمباينة بالقدر تسمى المباينة بالجهة والكمية .

فلو لم يباين الباري لخلقه الا بمجرد الاختلاف فى الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر (١) لـكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال فى محله ، أو مباينة الجسم للعرض الحال فى محله ؛ وهذا يقتضي ان مبـاينته للعالم من جنس مباينة الشيئين اللذين هما فى حيز واحد ومحل واحد ، فلاتـكون هذه المباينة تنفى أن يـكون هو والعالم فى محل واحد ؛ بل اذا كان العالم قائما بنفسه و كانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته للعالم مبـاينة العرض للجسم الذى قام به ، و يـكون العالم كالجسم وهو معه كالعرض ، وذلك يستلزم أن تـكون مباينته للعالم مباينة المفتقر الى العالم والى محل يحله، لاسيا والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه ، وهذا من أبطل الباطل ، وأعظم الـكفر ؛ فان الله غني عن العالمين كما تقدم .

ومن قال منهم بحلوله في كل مكان فقد اثبت فقره أيضاً

ومن هاهنا جعله كثير من الجهمية حالا فى كل مكان ، وربما جعلوه نفس الوجود القائم بالذوات، أو جعلوه الوجود المطلق ، أو نفس الموجودات . فهذا كله مع أنه من أبطل الباطل ، وهو تعطيل للصانع : ففيه من اثبات فقره وحاجته الى العالم مايجب تنزيه الله عنه .

وهؤلاء قد زعموا أنهم نزهوه عن الحيز والجهة فلايـكون مفتقراً الى غـيره فاحوجوه بهذا التنزيه الى كل شيء ، وصرحوا بهذه الحاجة كما ذكرناه فى غير هذا الموضع ، فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، لقد جئتم شيئا إدا . تـكاد السموات يتفطرن منـه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا . أن دعوا للرحمن ولدا . وماينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا . إن كل من فى السموات والأرض الا آتي الرحمن عبدا . لقد أحصاهم وعدهم عدا . و كلهم آتيه يوم القيامة فردا) .

---

(١) بالأصل : بالقدرة . وتقدم مايدل على القدر .

ومع هذا فهؤلاء أقرب الى الاثبات والى العلم من اثبات مباينة لاتعقل بحال وهو مباينة من قال لاداخل العالم ولاخارجه ؛ فان هذه ليست كشيءمن المباينات المعروفة التي ادناها مباينة العرض للجسم أو للعرض بحقيقته وأن ذلك يقتضي أن يكون أحدهما في الآخر ؛ او يكونان كلاهما في محل واحد .

واذا كان هؤلاء النفاة لم يثبتوا له مباينة تعقل وتعرف بين موجودين علم انه في موجب قولهم معدوماً ، كما اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذين يقولون إنه ليس فوق العرش : إنهم جعلوه معدوماً ، ووصفوه بصفة المعدوم .

يدل على ذلك أن هذا الرازي جعل مباينته لخلقه من جنس مباينته للحيز ، ولا يجب أن يكون موجودا كما تقدم . فعلم أنهم اثبتوا مباينته للعالم من جنس مباينة الموجود للمعدوم ، أو من جنس مباينة المعدوم للمعدوم ، والعالم موجود لا ريب فيه ، فيكونون قد جعلوه بمنزلة المعدوم ، وهذا حقيقة قولهم ، وإن كانوا قد لا يعلمون ذلك ؛ فان هذا حال الضالين .

الوجه السادس والثلاثون ان يقال : هب انهم اثبتوا له مباينة تعقل لبعض الموجودات فالواجب أن يكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل ، فيجب أن يثبت له من المباينة اعظم من مباينة العرض للعرض ومباينة الجوهر للجوهر ؛ وذلك يقتضي ان يثبت له المباينة بالصفة التي تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية ، والمباينة بالقدر التي تسمى المباينة بالجهة أو الكمية ، وان كانت مباينته لهذين أعظم مما يعلم من مباينة المخلوق للمخلوق ؛ اذ ليس كمثله شيء في شيء مما يوصف به . وأما إثبات بعض المباينات دون بعضها فهذا يقتضي مماثلته للمخلوق، وان يكون شبهه ببعض المخلوقات أعظم من شبه بعضها ببعض ، وذلك ممتنع .

وهم مع هذا أقرب ممن قال انه لا داخل العالم ولا خارجه

« السادس والثلاثون » ان الواجب ان تكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل

يوضح ذلك :

« السابع والثلاثون » ان المباينة مستلزمة للانفصال

الوجه السابع والثلاثون : وهو أن المباينة تقتضي المخالفة فى الحقيقة وهي ضد المماثلة ، وحيث كانت المباينة فانها تستلزم ذلك ؛ فان المباينة بالجهة والحيز تقتضي أن تكون عين أحدهما مغايرة لعين الآخر ، وهذا فيه رفع الاتحاد واثبات مخالفه . وكذلك اختلاف الصفة والقدر ترفع المماثلة وتثبت المباينة والمخالفة . وهو إن كان قد قال إن المباينة يعنى بها المباينة بالجهة والمخالفة فى الحقيقة ، وقد ذكرنا أنها فى المعنى الأول أظهر ؛ فانها تستلزم الاختلاف فى الحقيقة حيث كانت ، فان الشيئين المتماثلين لا يتصور أن يتماثلا حتى يرتفع التباين فى العين ؛ بل لابد أن تكون عين أحدهما ليست عين الآخر ، وان يكون له ما يخصه من احوال ، كالعرضين المتماثلين ؛ بل السوادين اذا حل أحدهما فى محل بعد الآخر فان زمان هذا غير زمان الآخر ، ولهذا يقال : المباينة تكون بالزمان ، وتكون بالمكان ، وتكون بالحقيقة .

والمقصود هنا : أن المباينة مستلزمة لرفع المماثلة ، فاذا كان الله سبحانه ليس كمثله شيء فى أمر من الأمور وجب أن تكون له المباينة التامة بكل وجه فيكون مباينا للخلق بصفته وقدره ، بحقيقته وجهته ، و بقدمه الذي يفارق به الكائنات فى زمانها . فتكون الأشياء مباينة له : بمكانها ، وزمانها ، وحقيقتها وهو سبحانه مباين لها بأزله ، وأبده ، وظهوره ، و بطونه . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو مباين لها بصفاته سبحانه وتعالى .

يؤيد هذا أن المثبتة للصور أعظم تنزيها لله عن مماثلة الخلق من نفاتها ؛ لأن الأمور السلبية لاترفع المماثلة ؛ بل الاعدام متماثلة ، وإنما يرتفع التماثل بالأمور الوجودية ، فكل من كان أعظم إثباتا لما توجبه اسماء الله وصفاته كان رفعه

المماثلة عن الله اعظم ، وظهر أن هؤلاء الجهمية الذين يزعمون أنهم يقصدون تنزيهه عن المشابهة هم الذين جعلوا له أمثالا وأنداداً فيما أثبتوه وفيما نفوه ، كما تقدم بيان ذلك . والله أعلم .

فصل (١)

«البرهان الثالث» على امتناع الجهة والتحيز عليه هو بطلان تناهيه

قال الرازى : « البرهان الثالث » فى أنه يمتنع ان يكون الله مختصاً بالجهة والحيز ، هو أنه لو كان مختصاً بالجهة والحيز ، لكان لايخلو إما أن يقال : إنه غير متناه من جميع الجوانب ، أو يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب ، أو يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه مختصاً بحيز وجهة باطل .

أما قولنا : إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، فيدل عليه وجوه :

الأول أن وجود بعد لانهاية له محال ، والدليل عليه أن فرض بعد غير متناه يفضي الى المحال ، فوجب أن يكون محالا ؛ و إنما قلنا إنه يفضي الى المحال ، لأنا إذا فرضنا بعداً غير متناه ، وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازيا له ، ثم زال خط المتناهي من الموازاة الى المسامتة ، فنقول :هذا يقتضي أن يحصل من الخط الأول الذىهو غير متناه نقطة هي أول نقطة المسامتة ، وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتا للخط الغير متناهي ، ثم صار مسامتا له ، فكانت هذه المسامتة حادثة فى أول أوان حدوثها لابد وأن يكون مع نقطة معينة ، فتكون تلك النقطة هي أول نقطة المسامتة ، لكن كون الخط غير متناه يمنع من ذلك ؛ لأن المسامتة مع النقطة

---

(١) نسخة الكواكب رقم (١٧١ ، ص ٨٥) ونسخة ليدن (جـ ٤ ص ٤٣) .

الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية ، فاذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، وذلك يمنع من حصول المسامتة فى المرة الأولى مع نقطة معينة ،فثبت ان هـذا يقتضى أن يحصل فى الخط الغير متناهي نقطة هى أول نقطة المسامتة ، وان لا يحصل ؛ وهذا المحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون فى ذلك محالا ، فثبت أن القول بوجود بعد متناه محال .

الوجه الثاني : وهو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهياً بكلية ، وذلك باطل بالاجماع

الوجه الثالث : انه لو كان غير متناه من جميع الجوانب لوجب ان لايخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطا لأجزاء ذاته ، وان تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما (القسم الثاني) : وهو أن نقول غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من سائر الجوانب ، فهو أيضاً باطل لوجهين :

الأول — أن البرهان الذى ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب .

الثانى — أن الجانب الذى فرض أنه غير متناه والجانب الذى فرض أنه متناه ، إما أن يكونا متساويين فى الحقيقة والماهية ، وأما أن لا يكونا كذلك . أما « القسم الأول » فانه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الجانب الآخر ، وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى وهو محال . وأما « القسم الثاني » وهو القول بأن

أحد الجانبين مخالف للجانب الثانى فى الحقيقة والماهية ، فنقول أن هـذا محال من وجوه : (الأول) : ان هذا يقتضى كون ذاته مركبة ، وهو باطل كما بينـــا . (الثاني) : أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز الا الشيء الممتد فى الجهات المختص بالأحياز ، و بينا أن المقدار يمتنع ان يكون صفة ؛ بل يجب أن يـكون ذاتاً ، و بينا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية ، واذا كان كذلك امتنـــع القول بأن أحد جانبي ذلك شيء مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية .

أما « القسم الثالث » : وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، فهذا ايضاً باطل من وجهين . « الأول » أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصـان ، و كل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . « الثاني » ـ أنه لما كان متناهياً من جميع الجوانب ، فحينئـذ تفرض فوقه احياز خالية وجهات فارغة ، فلا يـــكون هو تعالى فوق جميع الأشياء ؛ بل تـكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله .

وأيضاً فهو تعالى قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فلو فرض حيز خال لـكان قادراً على أن يخلق فيه جسما ، وعلى هذا التقدير يـكون ذلك الجسم فوق الله تعالى ، وذلك عند الخصم محال . فثبت أنه لو كان فى جهة لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت أن كل واحد منها باطل محـال ، فـكان القول بأن الله تعالى فى الحيز والجهة محال .

فان قيل : السنم تقولون أنه غير متناه فى ذاته فيلزمكم جميع ما الزمتونا (١) قلنا : الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين . (أحدهما) : أنه شيء غيرمختص بجهة وحيز ، ومتى كان كذلك امتنع أن يـكون له طرف ونهاية وحد.

(١) وفي نسخة الكواكب وتأسيس التقديس : ما الزمتموه علينا .

و (الثاني) — أنه مختص بجهة وحيز إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد ، فنحن اذا قلنا لا نهاية لذات الله تعالى عنينا به التفسير الأول ؛ فان كان مرادكم ذلك فقد ارتفع النزاع بيننا ، وان كان مرادكم هو (الوجه الثاني) فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرنا من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا ؛ لأنا لا نقول انه غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالزام ، فظهر الفرق ، و بالله التوفيق . (×)

هذه الحجة من جنس حجج الجهمية قديما على نفي علو الله واستوائه

يقال : هذه الحجة هي من جنس قولهم : لو كان فوق العرش لكان ، إما أن يكون أصغر منه ، أو بقدره ، أو أكبر منه ببعد متناه ، أو غير متناه (١) وهذه الحجج من حجج الجهمية قديماً ، كما ذكر ذلك الأئمة ، وذكروا أن جهماً واتباعه هم أول من احدث فى الاسلام هذه الصفات السلبية وإبطال نقيضها ، مثل قولهم ليس فوق العالم ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، وليس فى مكان دون مكان ، وليس بمتحيز ، ولا جوهر ، ولا جسم ، ولا له نهاية ، ولا حد ، ونحو هذه العبارات ؛ فان هذه العبارات جميعها وما يشبهها لا تؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين ، ولا من أئمة الدين المعروفين ، ولا يروى بها حديث عن النبي ﷺ ، ولا توجد فى شيء من كتب الله المنزلة من عنده ؛ بل هذه هي من أقوال الجهمية ، ومن الكلام الذى اتفق السلف على ذمه لما احدثه من أحدثه ، فحيث ورد فى كلام السلف ذم الجهمية كان أهل هذه العبارات داخلين فى ذلك ، وحيث ورد عنهم ذم الكلام والمتكلمين كان أهل هذه العبارات داخلين فى ذلك ؛ فان ذلك لما احدثه المبتدعون كثر ذم أئمة الدين لهم ، وكلامهم فى ذلك كثير قد صنف فيه مصنفات ، حتى إن أعيان هذه العبارات وأمثالها ذكرها السلف والأئمة فيما انكروه على الجهمية وأهل الكلام المحدث .

(×) ص ٥٠ — ٥٤ من تأسيس التقديس .

(١) جملة : « ببعد متناه أو غير متناه » ليست فيما نقله المؤلف في الحموية ، ولا فيما نقله من كتاب الدارمي .

قد ذكرها عنهم أئمة الاسلام كأحمد والدارمي وابن المبارك وابطلوها بنصوصهم

وقد قدمنا ماوصفه الامام أحمد من مذهب جهم ، حيث قال : وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب باحاديث النبي ﷺ ؛ وزعم ان من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه فى كتابه ، او حدث عنه النبي كان كافراً وكان من المشبهة ، فأضل بشراً كثيراً ، وتبعه على قوله رجال من أصحاب ابي حنيفة ، وأصحاب عمرو ابن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، فاذا سألهم الناس عن قول الله عز وجل : (ليس كمثله شيء) ماتفسيره ؟ يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، هو تحت الأرضين السابعة ، كما هو على العرش ، لايخلو منه مكان ، ولاهو فى مكان دون مكان ، ولايتكلم ، ولايكلم ، ولاينظر اليه أحد فى الدنيا ، ولاينظر اليه أحد فى الآخرة ، ولايوصف ، ولايعرف بصفة ، ولايعقل ، ولا له غاية ولا منتهى ، ولايدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو سمع كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله لايوصف بوصفين مختلفين ؛ وليس له أعلا ولا أسفل ، ولانواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولاشمال ، ولاهو خفيف ولاثقيل ، ولا له لون ولاله جسم ، وليس بمعقول وكلما خطر بقلبك أنه شيء تعرفه فالله بخلافه .

وقال أيضا الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد فى كتابه المعروف ، الذى سماه « نقض عثمان بن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله فى التوحيد » قال :

(باب الحد والعرش)

وادعى المعارض انه ليس لله حد ، ولاغاية ، ولانهاية . قال : وهذا هو الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منها اغلوطاته ، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما اليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي ، تعني أن الله لاشيء ؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء الا وله حد وغاية وصفة ، وان لاشيء ليس له حد ولاغاية

ولاصفة ؛ فالشيء أبداً موصوف لا محالة ، ولاشيء يوصف بلا حـد ولا غاية ، وقولك : لاحد له . تعنى أنه لاشيء .

قال ابو سعيد : والله تعالى له حد لايعلمه غيره ، ولايجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية فى نفسه ؛ ولـكن نؤمن بالحد ونـكل علم ذلك الى الله ، ولمـكانه أيضاً حد وهو على عرشه فوق سمواته ؛ فهذان حدان اثنان .

قال: وسئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا ؟ قال بأنه على عرشه بائن من خلقه . قيل: بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن على بن الحسن بن شقيق ، عن ابن المبارك . قال : فمن ادعى ان ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لاشيء ؛ لأن الله تعالى وصف حد مـكانه فى مواضع كثيرة من كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أأمنتم من فى السماء) (يخافون ربهم من فوقهم) (إني متوفيك ورافعك الي) (اليه يصعد الـكلم الطيب) . فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقـد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله .

وقال رسول الله ﷺ « ان الله فوق عرشه فوق سمواته » وقال للأمة السوداء : « أين الله ؟ قالت فى السماء ، قال : أعتقها ، فانها مؤمنة » فقول رسول الله ﷺ « إنها مؤمنة » دليل على أنها لو لم تؤمن ان الله فى السماء لم تـكن مؤمنة وأنه لا يجوز فى الرقبة المؤمنة إلا من شهد لله أنه فى السماء ، كما قال الله ورسوله .

ثم قال : وحدثنا أحمد بن منيع البغدادي ، حدثنا أبو معـاوية ، عن شبيب ابن شيبة عن الحسن ، عن عمران بن حصـين ، أن النـبي ﷺ قال لأبيه : « ياحصين كم تعبد اليوم إلها ؟ قال : سبعة : ستة فى الأرض ؛ وواحد فى السماء ؛ قال فأيهم تعده لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذي فى السماء » فلم ينـكر النبى ﷺ

على الكافر اذا عرف ان إله العالمين فى السماء ، كما قاله النبي ﷺ ، لحصين الخزاعي فى كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه معما ينتحلون من الاسلام ، إذ ميز بين الاله الخالق الذى فى السماء و بين الآلهة والأصنام المخلوقة التي فى الأرض ، فقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين ان الله فى السماء وحدوه بذلك ، الا المريسي الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحلم قد عرفوه بذلك ؛ إذا حزب الصبي شيء رفع يديه الى ربه يدعوه فى السماء دون ماسواها ، فكل أحد بالله و بمكانه أعلم من الجهمية .

وقدمنا أيضاً قوله فى ضمن رده على الجهمى المنكر لاستواء الله على العرش ، قال : وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ، ومقداره ووزنه من صغير أو كبير ، وزعمت كالصبيان العميان أن كان الله اكبر من العرش أو أصغر منه أو مثله ، فان كان الله اصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه ، وإن كان أكبر من العرش فقد ادعيتم فيه فضلا عن العرش ، و إن كان مثله فانه إذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت أكبر ، من خرافات تكلم بها ، وترهات يلعب بها ، وضلالات يضل بها ، لو كان من يعمل عليه لله لقطع ثمرة لسانه ، والخيبة لقوم هذا فقيهم ، والمنظور اليه مع هذا التمييز كله ، وهذا النظر ، و كل هذه الجهالات والضلالات .

فيقال لهذا البقباق النفاخ : (١) إن الله اعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق، ولم يحتمله العرش عظما ولاقوة ، ولاحملة العرش احتملوه بقوتهم ، ولااستقلوا بعرشه بشدة أسرهم ؛ ولكنهم حملوه بقدرته ومشيئته و إرادته وتأييده ، لو لا ذلك ما أطاقوا حمله ، وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار فى عزته

---

(١) وتقدمت هذه الكلمة . وهي في رد الدارمي بالجيم .

وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا وجثوا على ركبهم حتى لقنوا لاحول ولا قوة إلا بالله ، فاستقلوا به بقدرة الله وارادته ، ولو لا ذلك ما استقل به العرش ، ولا الحملة ، ولا السموات والأرض ومن فيهن ، ولو قد شاء لا ستقل على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ، ولطف ربوبيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات السبع والأرضين السبع ، ولوكان العرش فى السموات والأرضين ما وسعته ولكنه فوق السماء السابعة .

ومع انكار السلف لما في عباراتهم من المعاني السلبية فقد يتكلم بعضهم بنقيض ما نفوه ، وقد يتوقف بعضهم عن اطلاق اللفظ : كالحد

واذا عرف أصل هذا الكلام فجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك انكروا مافيه من هذه المعانى السلبية التى تنافي ما جاء به الكتاب والسنة .

ثم من كان من السلف أخبر بحال الجهمية مثل الذين كانوا يباشرونهم من السلف والأئمة الذين بالعراق وخراسان اذ ذاك فانهم كانوا اخبر بحقيقة أمرهم لجاورتهم لهم ؛ فانهم قد يتكلمون بنقيض ما نفوه . وقد يتوقف بعضهم عن اطلاق اللفظ مثل لفظ « الحد » فان المشاهير بالامامة فى السنة أثبتوه ، كما ذكره عثمان بن سعيد عنهم وسمى ابن المبارك .

وذكر شيخ الاسلام ابو اسماعيل الأنصاري الهروي فى كتاب « ذم الكلام » باسناده ما ذكره حرب بن اسماعيل الكرماني صاحب أحمد واسحاق فى مسائله عنهما وعن غيرهما ، قال : قلت لاسحاق بن ابراهيم : ما تقول فى قوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة) الآية . قال : حيث ما كنت هو أقرب اليك من حبل الوريد ، وهو بائن من خلقه . قلت : لاسحاق على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد . وذكره عن ابن المبارك ، قال : هو على عرشه بائن من خلقه . وذكر أيضاً ما ذكره ابن ابى حاتم باسناده ، أن هشام بن عبيدالله الرازي القاضي صاحب محمد بن الحسن حبس رجلا فى التجهم فتاب فجيء به الى هشام ليمتحنه ،

فقال : الحمد لله على التوبة ، أتشهد ان الله على عرشه ، بائن من خلقه ؟ قال : أشهد ان الله على عرشه ، ولا أدري ما بائن من خلقه . فقال : ردوه الى الحبس فانه لم يتب . وقال شيخ الاسلام : شرح مسألة حد البينونة فى كتاب الفاروق — يعني تصنيفه — باب أغنى عن تكريره هاهنا .

وقال شيخ الاسلام فى أثناء الطبقة الثانية من كتاب « ذم الكلام وأهله » : وسألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان البستي ، قلت : رأيته ؟ قال : كيف لم أره ونحن اخرجناه من سجستان كان له علم كثير ولم يكن له كثير دين قدم علينا فانكر الحد فاخرجناه من سجستان . هذا مع أن هؤلاء الذين يذكر شيخ الاسلام أقوالهم من أئمة الحديث والفقه والتصوف وغيرهم ، وقد ذكر عنهم ذم الكلابية والكرامية والأشعرية ونحوهم على ما احدثوه مما يخالف طريقة أهل السنة والحديث .

وذكر الخلال فى « كتاب السنة » ما تقدم من رواية حرب عن اسحاق ابن ابراهيم ، وذكر ايضاً عن حرب . قال : أملى علي اسحاق بن ابراهيم (١) ان الله عز وجل وصف نفسه فى كتابه بصفات استغنى الخلق ان يصفوه بغير ما وصف به نفسه ، من ذلك قوله : (يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) . وقوله : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) فى آيات كلها تصف العرش ، وقد ثبتت الروايات فى العرش وأعلى شيء فيه ، وأثبته (٢) قول الله : (الرحمن على العرش استوى) . قال : وانا ابو بكر المروذى ، ثنا محمد بن الصباح النيسابورى ، ثنا سليمان بن داود ابو داود الخفاف قال : قال اسحاق بن ابراهيم بن راهويه :

---

(١) من قوله : وذكر أيضاً الى هنا ليس في نسخة ليدن .

(٢) في نسخة ليدن هنا زيادة : وقد ثبتت الروايات . الخ وهو تكرار .

قال الله تبارك وتعالى : (الرحمن على العرش استوى) اجماع اهل العلم انه فوق العرش استوى ، ويعلم كل شيء فى اسفل الأرض السابعة ، وفى قعور البحر ورؤوس الآكام ، و بطون الأودية ، وفى كل موضع كما يعلم علم (١) مافى السموات السبع وما فوق العرش ، احاط بكل شيء علما ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات البر والبحر الا وقد عرف ذلك كله واحصاه ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره .

قال أبو بكر الخلال فى « كتاب السنة » : أنا أبو بكر المروذى قال : سمعت أباعبدالله قيل له : روى على بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك انه قيل له : كيف نعرف الله ؟ قال : على العرش بحد . قال : قد بلغنى ذلك عنه ، واعجبه . ثم قال أبو عبدالله : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) ثم قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) . قال الخلال : وأنا محمد بن علي الوراق حدثنا ابو بكر الاثرم حدثنى محمد بن ابراهيم القيسى . قال : — قلت : لأحمد بن حنبل يحكى عن ابن المبارك ؛ قيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : فى السماء السابعة على عرشه بحد . فقال أحمد : هكذا هو عندنا : وقال : حدثنا الحسن بن صالح العطار ، ثنا هارون ابن يعقوب الهاشمى ؛ أن يعقوب بن العباس قال : كنا عند ابي عبدالله ؛ قال فسألناه عن قول ابن المبارك : على العرش استوى بحد . فقلنا له : مامعنى قول ابن المبارك : بحد . قال : لاأعرفه ولكن لهذا شواهد من القرآن فى خمسة مواضع : (اليه يصعد الكلم الطيب) (أأ منتم من فى السماء) (تعرج الملائكة والروح اليه) وهو على العرش وعلمه مع كل . وقولهم : ما معنى قول ابن المبارك ؟ وقوله : لا أعرفه . قد يكون لا أعرف حقيقة مراده ؛ لكن للمعنى الظاهر من اللفظ

---

(١) « وفي قعور البحار .. الى علم » موجود في نسخة الكواكب وحدها .

شواهد وهو النصوص التي تدل على أن الله تنتهي اليه الأمور وأنه فى السماء ، ونحو ذلك . وقد يكون : لا أدرى . من أين قال ذلك ؛ لكن له شواهد .

وقال الخلال : أنا يوسف بن موسى أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل قيل له : والله تبارك وتعالى فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه بكل مكان . قال : نعم على عرشه لا يخلو شيء من علمه . وقال : أخبرني عبد الملك الميموني أنه سأل أبا عبد الله : ما تقول فيمن قال ان الله ليس على العرش ؟ قال : كلامهم كله يدور على الكفر .

وما اثر عنهم من اثبات حد لله في نفسه فقد نفوا عن العباد ادراكه ، ولا تناقض

وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من اثبات حد لله فى نفسه قد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه ؛ ولهذا لم يتناف كلامهم فى ذلك كما يظنه بعض الناس ؛ فانهم نفوا أن يحد أحد الله كما ذكره حنبل عنه فى كتاب السنة ، والمحنة ، وقد رواه الخلال فى « كتاب السنة » أخبرني عبدالله بن حنبل، حدثني ابي حنبل بن اسحاق ، قال : قال عمي : نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء و كما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد ، فصفات الله عز وجل منه وله ، وهو كما وصف نفسه ، لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية ، وهو يدرك الأبصار ، وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علمه وقدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله الأول ، وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حد صفاته ، فالتسليم لأمر الله والرضا بقضائه ؛ نسأل الله التوفيق والسداد ، إنه على كل شيء قدير .

وذلك ان لفظ « الحد » عند كل من تكلم به يراد به شيئآن : يراد به حقيقة الشيء في نفسه ، ويراد به الوجود العينى أو الوجود الذهني ، فاخبر

ابو عبد الله أنه على العرش بلا حد يحده أحد أو صفة يبلغها واصف ، واتبع ذلك بقوله (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية ، وهـذا التفسير الصحيح للادراك : أي لا تحيط الأبصار بحده ولا غايته ؛ ثم قال : (وهو يدرك الأبصار) وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ؛ ليتبين أنه عالم بنفسه و بكل شيء .

وقال الخلال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سـألت أبا عبـد الله عن الأحاديث التي تروى : « أن الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء الدنيا » و « أن الله يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث ، فقال ابو عبد الله : نؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ، ولا معنى ؛ ولا نرد منها شيئاً ، ونعـلم أن ما جاء به الرسـول حق إذا كانت بأسـانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء . قال : وقال حنبل فى موضع آخر . قال : ليس كمثله شيء فى ذاته ، كما وصف به نفسه ، فقد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ، ليس يشبهه شيء ؛ فيعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه ، قال تعالى: (وهو السميع البصير) .

قال : وقال حنبل فى موضع آخر : قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون ، وصفاته منه وله ، ولا يتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسـه ، ولا يتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوة بعبده يوم القيامة و وضعه كنفه عليه: هذا كله يدل على ان الله يرى فى الآخرة ، والتحديد فى هذا بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسـه ، سميع بصير ، لم يزل متكلما ،

عالماً غفوراً عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد ، وهو على العرش بلا حد ، كما قال (ثم استوى على العرش) كيف شاء ، المشيئة اليه عز وجل ، والاستطاعة له (ليس كمثله شيء) وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول ابراهيم لأبيه (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر) فثبت أن الله سميع بصير صفاته منه ، لا نتعدى القرآن والحديث والخبر ، يضحك الله ولا نعلم كيف ذلك الا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة .

وقال لي ابو عبد الله : قال لي اسحاق بن ابراهيم لما قرأ الكتاب بالمحنة تقول (ليس كمثله شيء) ؟ فقلت له : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قال : ما اردت بهذا ؟ قلت القرآن صفة من صفات الله وصف بها نفسه ، لا ننكر ذلك ولا نرده . قلت له : المشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال : بصر كبصري و يد كيدي ، وقال حنبل : فى موضع آخر : وقدم كقدمى فقد شبه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ؛ والكلام فى هذا لا أحبه ، قال عبد الله (١) جردوا القرآن . وقال النبي ﷺ : « يضع قدمه » نؤمن به ولا نحده ولا نرده على رسول الله ﷺ ؛ بل نؤمن به ، قال الله تبارك وتعالى : (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء ، والنهي عما نهى ، وأسماؤه وصفاته غير مخلوقة ، ونعوذ بالله من الزلل والارتياب والشك إنه على كل شيء قدير .

قال وزادني أبو القاسم الجيلي عن حنبل فى هذا الكلام : وقال تبارك وتعالى : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) (الله لا إله إلا هو الملك القدوس السلام

---

(١) كذا بالأصلين .

المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر) هـذه صفات الله عز وجل وأسماؤه تبارك وتعالى . وزاد علي بن عيسى عن حنبل ، قال : وسمعت أبا عبـد الله يقول : ما أحد أشد حدثا على أهل البدع والخلاف من حماد بن سلمة ولا أروى لأحاديث الرؤية والرد على القدرية والمعتزلة منـه . قال : وسمعت أبا عبد الله يقول : القوم يرجعون الى التعطيل فى قولهم كله ، ينـكرون الآثار وماظننتهم هكذا حتى سمعت مقالتهم . (١)

وكذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سـلمة الماجشون — أحد أئمة المدينة المشاهير على عهد مالك بن أنس : وهم مالك ، وابن أبي ذئب ، وابن الماجشون هذا — قال فى كلامه المشهور عنه الذي رواه ابن بطة وغيره بأسانيد صحيحة ، قال : وقد سئل فيما جحدته الجهمية : أما بعد فقد فهمت ما سـألت فيما تتابعت فيه الجهميـة ومن خالفها فى صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير ، وكلت الألسن عن تفسير صفته ؛ وانحسرت العقول دون معرفة قدره ، وردت عظمته العقول ، فلم تجد مساغاً فرجعت خاسئة وهى حسيرة ، فانما أمروا بالنظر والتفكير(٢) فيما خلق بالتقدير ، وانما (٣) يقال كيف لمن لم يكن مرة ، ثم كان ، فأما الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل فانه لا يعـلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعرف قدر من لم يبدأ (٤) ولا يموت ولا يبلى ، وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف أو يحد قـدره واصف ، على انه الحق المبين لا حق أحق منه ولا شيء أبين منه ، الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا تـكاد تراه صغيراً (٥) يحول و يزول ،

(١) وقد ذكر ابن تيمية هذه النقول والبحث في الحد في المجلد الأول ص ٤٣٠ .
(٢) في نسخة ليدن : والشكر .
(٣) في نسخة ليدن : فانما .
(٤) في نسخة ليدن : لم يبيد .
(٥) كذا بالأصلين . وفيما نقله الشيخ في الحموية : صغراً . أي من أجل صغره .

ولا يرى له سمع ولا بصر ، ولما يتقلب به ويحتـــال من عقله أعضل بك وأخفى عليك مما ظهر من سمعه و بصره ، فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم ، وسـيد السادة و ربهم (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) . أعرف رحمك الله غناك عن تـكلف صفة مالم يصف الرب من نفســه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، اذا لم تعرف قدر ما وصف ، فما تـكلفك علم مالم يصف ؟ ! هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته ؟ !

فأما الذي جحد ما وصف الرب تعمقاً وتـكلفاً فقد استهوته الشياطــين في الأرض حيران فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفســه بأن قال لا بد ان كان له كذا من أن يـكون له كذا فعمي عن البين بالخفي بجحد ما سمى الرب بنفسه بصمت الرب عما لم يســم منهـا ، فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فقال : لا يراه أحـد يوم القيامة فجحد والله أفضـــل كرامة الله التى اكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر الى وجهه ونظر الله إياهم فى مقعد صـــدق عند مليك مقتدر ؛ قد قضى أنهم لا يموتون ، فهم بالنظر اليه ينضرون .

الى أن قال : و إنما جحد رؤيته يوم القيـامة إقامة للحجة الضـــالة المضلة ؛ لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، و كان له جاحداً . وقال المســلمون : « يارسول الله هل نرى ربنا ؟ فقال رسول الله ﷺ : هل تضارون فى رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا . قال: فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البــدر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فانــكم ترون ربـكم يومئذ كذلك » وقال رسول الله ﷺ : « لا تمتلىء النار حتى يضع رب العزة فيها قدمــه ، فتقول قط قط ، وينزوي بعضها الى بعض » وقال لثابت بن قيس بن شماس : « لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة »

وقال فيما بلغنا « إن الله ليضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة إجابتكم ، فقال له رجل من العرب : إن ربنا ليضحك ؟ قال : نعم . قال : لا نعدم من رب يضحك خيراً » في أشباه لهذا مما لم نحصيه .

وقال الله تعالى (وهو السميع البصير) (واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا) وقال (ولتصنع على عيني) وقال : (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي) . وقال (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) . فوالله مادلهم على عظم ما وصف به نفسه (١) وما تحيط به قبضته الا صغر نظيرها منهم عندهم (٢) ان ذلك الذى القى فى روعهم ، وخلق على معرفته قلوبهم . فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه ، ولم نتكلف منه صفة ما سواه ؛ لا هذا ، ولا هذا : لانجحد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف .

إعلم رحمك الله أن العصمة فى الدين أن تنتهي حيث انتهى بك ، ولا تجاوز ما قد حد لك ؛ فان من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر ، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت اليه الافئدة وذكر أصله فى الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمة فلا تخافن فى ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيباً ، ولا تكلفن لما وصف لك من ذلك قدراً ، وما انكرته نفسك ولم تجد ذكره فى كتاب ربك ولا فى الحديث عن نبيك من ذكر صفة ربك فلا تتكلفن علمه بعقلك ، ولا تصفه بلسانك ، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه ؛ فان تكلفك معرفة مالم يصف من نفسه مثل انكارك ما وصف منها فكما اعظمت ماجحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك اعظم تكلف ما وصف

---

(١) في الكواكب : من نفسه .

(٢) : عندهم . زائدة في الكواكب . وهي فيما نقله في الحموية .

الواصفون مالم يصف منها ، فقد والله عز المسلمون الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف ، وينكرون المنكر وبانكارهم ينكر ، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا فى كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه فما مرض من ذكر هذا وتسميته من الرب قلب مسلم ، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن ؛ وما ذكر عن رسول الله ﷺ أنه سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمى ووصف الرب تعالى من نفسه ، والراسخون فى العلم ، الواقفون حيث انتهى علمهم ، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه ، التاركون لما ترك من ذكرها : لاينكرون صفة ما سمى منها جحداً ، ولا يتكلفون صفة ما لم يسم تعمقاً ؛ لأن الحق ترك ماترك ، وتسمية ما سمى (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم ، وسآت مصيرا) وهب لنا ولكم حكماً ، والحقنا بالصالحين . وهذا كله كلام ابن الماجشون .

فصل

والجواب عن هذه الحجة من مقامين (الأول) قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم

والكلام على هذه الحجة فى (مقامين) : أحدهما منع المقدمة الأولى . والثانى منع الثانية .

أما الأول فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية : من الكلابية ، وأئمة الاشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، واهل الحديث والصوفية ، وغيرهؤلاء ، وهم امم لايحصيهم الاالله، ومن هولاء ابو حاتم ابن حبان وابوسليمان الخطابي البستيان ، قال ابو سليمان الخطابي فى « الرسالة الناصحة » لما تكلم على الصفات : ومما يجب ان يعلم من هذا الباب ويحكم القول فيه انه لا يجوز ان يعتمد فى الصفات إلا الأحاديث المشهورة التى قد ثبتت بصحة

أسانيدها وعدالة ناقليها ؛ فان قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند ، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ فجعلوها أصلا فى الصفات وأدخلوها فى جملتها (١) كحديث الشفاعة وماروي فيه من قوله « فاعود الى ربى فاجده بمكانه » أو « فى مكانه » فزعموا على هذا المعنى ان لله مكانا تعالى الله عن ذلك ؛ وانما هذه اللفظة تفرد بها فى هذه القصة شريك بن عبد الله بن أبي نمر وخالفه اصحابه فيها ولم يتابعوه عليها ، وسبيل مثل هذه الزيادة أن ترد ولا تقبل لاستحالتها ، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له فى الرواية كخلاف البينة للبينة اذا تعارضت البينتان سقطتا معاً . وقد تحتمل هذه اللفظة لو كانت صحيحة أن يكون معناها أنه يجد ربه بمكانه الأول من الاجابة فى الشفاعة والاسعاف بالمسألة إذا كان مرويا فى الخبر أنه يعود مرارا فيسأل ربه فى المذنبين من أمته كل ذلك يشفعه و يسعفه بمسألته فيهم .

قلت : هذا فى حديث المعراج من رواية شريك ؛ ولكن غلط الخطابى فى ذلك فاشتبه عليه حديث المعراج بحديث الشفاعة ؛ ولكن فى حديث الشفاعة « فأستأذن على ربى فى داره فيؤذن لي عليه ، فاذا رأيته وقعت ساجداً » ذكر ذلك ثلاث مرات ، وهذا فى الصحيح من رواية قتادة عن انس ، وأما تلك اللفظة فهى فى حديث المعراج من رواية شريك ، وليس هذا موضع الكلام فى ذلك .

قال الخطابى : ومن هذا الباب قومامنهم زعموا ان لله حداً وكان أعلا مااحتجوا به فى ذلك حكاية عن ابن المبارك ، قال علي بن الحسن بن شقيق : قلت لابن المبارك : انعرف الله بحد او نثبته بحد ؟ فقال : نعم بحد . فجعلوه أصلا فى

(١) نسخة ليدن : في حكمها .

هذا الباب ، وزادوا الحد فى صفاته تعـالى الله عن ذلك ، وسبيل هؤلاء القوم عافانا الله و إياهم أن يعلموا أن صفات الباري لا تؤخذ إلا من كتـاب الله تعالى وقول رسول الله ﷺ ؛ دون قول أحد من النـاس كائنا من كان علت درجته أو نزلت (١) تقدم زمانه أو تأخر ؛ لأنها لا تدرك من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ، ولنظر مجال ؛ على أن هذه الحكاية عن ابن المبارك قد رويت لنا أنه قيل له : انعرف الله بجد ؟ فقال : نعم بجـد . بالجيم دون الحاء .

قال وزعم بعضهم أن يقال : إن له حدا لا كالحدود ، كما تقول يد لا كالأيدى. فيقال له : إنما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدى ، لأن اليد قد جاء ذكرها فى القرآن وفى السنة فلزم قبولها ولم يجز ردها ، فاين ذكر الحد فى الكتاب أو فى السنة حتى نقول حداً لا كالحدود كما نقول يد لا كالأيدى . أرأيت إن قال قائل: رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالايدي ، هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرنا فى الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ، ولما لم يجىء ذكر الرأس لم يجز القول به .

وممن انكر الحد ابو الحارث .

وكان القاضي ابو يعلى ينكر الحد ثم رجع الى الاقرار به ، وكذلك لفظ الجهة . قال فى كتاب « ابطـال التأويلات لأخبار الصفـات » فى كلامه على حديث العباس بن عبد المطلب والاستواء على العرش : فاذا ثبت أنه على العرش فالعرش فى جهة وهو على عرشه ، وقد منعنا فى كتابنا هـذا فى غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ؛ لأن أحمـد قد أثبت

---

(١) نسخة ليدن : أو سفلت .

هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه فى السماء ، و كل من أثبت هذا اثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن منده الأصبهاني المحدث .

قال : والدلالة عليه ان العرش فى جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه فاقتضى انه فى جهة ، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا فانما يرفع يديه ووجهه نحو السماء وفى هذا كفاية ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس فى جهة ولا خارجا منها ، وقال قائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده فى موضع ما ، و بين قوله : طلبته فاذا هو معدوم .

قال : وقد احتج ابن منده على اثبات الجهة بانه لما نطق القرآن بان الله على العرش وأنه فى السماء وجاءت السنة بمثل ذلك و بأن الجنة مسكنه وأنه فى ذلك وهذه الأشياء امكنة فى نفسها فدل على انه فى مكان .

قال واذا ثبت استواؤه ثبت أنه على العرش (١) وأنه فى جهة : فهل الاستواء من صفات الذات ؟ قياس قول اصحابنا أنه من صفات الذات وانه موصوف بها فى القدم وان لم يكن هناك عرش موجود لتحقق وجود ذلك فيه فى الثاني ، لانهم قالوا خالق ورازق موصوف به فيما لم يزل ولامخلوق ولا مرزوق لتحقق الفعل من جهته ، وقد تقول العرب : سيف مقطوع . و : خبر مستمع . و : ماء مرو. وإن لم يوجد منه القطع لتحقق الفعل منه . واستدل بعض اصحابنا بأنه موصوف فى الازل بالربوبية ولا مربوب ، وبالألوهية ولا مألوه ، وعلى قياس هذا النزول الى السماء ، والمجيء فى ظلل من الغمام ، ووضع القدم في النار .

---

(١) في نسخة الكواكب : واذا ثبت استواؤه ، قال واذا ثبت أنه على العرش . وهو تكرار .

فان قيل : فقد قال أحمد فى رواية حنبل هو على العرش كيف شاء وكما شاء. وصفات الذات لا تدخل تحت المشيئة ؛ بل المشيئة راجعة الى خلق العرش لا الى الاستواء عليه . قلت وفى هذا نزاع بين الأصحاب وغيرهم ليس هذا موضعه .

قال القاضى : واذا ثبت استواؤه وأنه فى جهة وأن ذلك من صفات الذات : فهل يجوز اطلاق الحد عليه ؟ قد اطلق أحمد القول بذلك فى رواية المروذي ، فقد ذكر له قول ابن المبارك : نعرف الله على العرش بحد فقال أحمد : بلغنى ذلك ، واعجبه . وقال الأثرم . قلت لأحمد : يحكى عن ابن المبارك : نعرف ربنا فى السماء السابعة على عرشه بحد . فقال أحمد : هكذا هو عندنا . قال القاضى : ورأيت بخط أبي اسحاق أنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفاء ، سمعت أبا بكر بن ابى داود سمعت أبي يقول : جاء رجل الى أحمد بن حنبل فقال له : لله تبارك وتعالى حد ؟ قال : نعم ، لا يعلمه الا هو . قال الله تبارك وتعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول : محدقين .

قال : فقد اطلق أحمد القول باثبات الحد لله ، وقد نفاه فى رواية حنبل ، فقال : نحن نؤمن بان الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد . فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذي يعلمه خلقه ، والموضع الذى أطلقه محمول على معنيين : (أحدهما) أنه تعالى فى جهة مخصوصة ، وليس هو تعالى ذاهباً فى الجهات ؛ بل خارج العالم ، متميز عن خلقه ، منفصل عنهم ، غير داخل فى كل جهة ، وهذا معنى قول أحمد له حد لا يعلمه إلا هو . و (الثاني) أنه على صفة يبين بها عن غيره و يتميز ؛ ولهذا سمي البواب حداداً لأنه يمنع غيره عن الدخول . فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له فى أخص صفاته .

قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد فى غير موضع من كتابنا ، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه . فهذا رجوع منه إلى القول باثبات الحد ؛ لكن اختلف فى ذلك كلامه فقال هنا : ويجب أن يحمل على اختلاف كلام أحمد فى إثبات الحد على اختلاف حالين . فالموضع الذى قال : إنه على العرش بحد . معناه ما حاذى العرش من ذاته فهو حد له وجهة له ، والموضع الذى قال هو على العرش بغير حد . معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام والميمنة والميسرة . وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ماذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل ، والعرش محدود فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة ، وليس كذلك فيما عداه ، لأنه لا يحاذي ما هو محدود ؛ بل هو مار فى الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف الى غير غاية ، فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة . وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها .

قلت : هذا الذي ذكره فى تفسير كلام احمد ليس بصواب ، بل كلام احمد كما قال أولا : حيث نفاه نفى تحديد الحاد له وعلمه بحده ، وحيث اثبته اثبته فى نفسه. ولفظ الحد يقال على حقيقة المحدود : صفة ، أو قدراً ، أو مجموعها . ويقال على العلم والقول الدال على المحدود .

وأما ماذكره القاضي من إثباب الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه ، وهو قول طائفة من أهل الاثبات ، والجمهور على خلافه وهو الصواب .

والمقصود : أن نفاة الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية (١) الذين يقولون انه على العرش يقولون لانسلم أنه إذا كان هو بنفسه فوق العرش فانه لا يلزم

(١) في نسخة ليدن : من الصفات .

أن يوصف بتناهي المقدار ، كما لايستلزم الانقسام ، وكذلك لايستلزم ان يوصف عندهم بعدم التناهى الذي هو بعد لايتناهى ، كما لايوصف عندهم بعدم الانقسام الذي هو جزء لاينقسم ، وكذلك لايستلزم ذلك عندهم أن يوصف بأنه أكبر من العرش فى المقدار والمساحة ، او أصغر ، او بقدره ، فانهم يقولون هذه اللوازم كلها انما تلزم إذا فرض أن فوق العرش ماهو جسم ، اما اذا كان الذى فوق العرش ليس بجسم فانه يمتنع أن يستلزم لوازم الجسم ، لأن الانقسام أو التناهي والتحديد ونحو ذلك هي لازمة للجسم وملزومة له ، فلا يكون متناهياً محدوداً مقسوماً إلا مايكون جسما ، ولايكون جسما الا ماجاز أن يوصف بالانقسام أو بقبول التناهي والتحديد وعدم ذلك .

قالوا : وقولكم بالتناهي او عدم التناهي مبني على انه جسم ونحن قد نفينا الجسم

قالوا لمنازعيهم من النفاة : فاذا اتفقنا على أنه ليس بجسم أو إذا قام الدليل على أنه ليس بجسم وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتواترة السمعية واتفاق سلف الأمة وخير البرية أنه فوق العرش كان التقدير ان الذى فوق العرش ليس بجسم ، وحينئذ فقول القائل إما أن يكون متناهيا أو ذاهباً فى الجهات الى غير غاية وإما أن يكون منقسما ، أو جوهراً فرداً : كل ذلك باطل ؛ لأن هذه اللوازم إنما تكون إذا كان الذى على العرش جسما . أما إذا كان غير جسم ولامتحيز فانه لايلزمه شيء من هذه اللوازم .

وقالوا : وهذه اللوازم والتقسيم من حكم الوهم والخيال

وقالوا هذا اللزوم والتقسيم كله من حكم الوهم والخيال ، وباب الربوبية لايجوز ان يحكم فيه بحكم الوهم والخيال كما قد قرره هذا المؤسس فى مقدمة هذا الكتاب .

ولاريب أن قولهم هذا أصح من قول منازعيهم من النفاة لما قيل لهم : إما أن يكونا متباينين وأما ان يكونا متحايثين ، وإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر

و إما ان يكون مباينا عنه بالجهة . فقالوا ليس بكذا ولا كذا ، ففنوا الطريقين جميعاً ، وقالوا إنه لا يمكن أن يحس به ولا أن يشار اليه بالحس ، فقيل لهم : هذا أحقر من الجوهر الفرد ؟ ! فقالوا فى جواب ذلك : إنما يلزم لو كان جسماً أو لو كان موصوفاً بالحيز والمقدار ، أو قالوا هذا من حكم الوهم والخيال ، أو حكم الحس والوهم .

كلام هؤلاء أبعد عن الخطأ من منازعيهم ، ومنازعوهم أعظم مخالفة لضرورة العقل ..

فقد بينا فيما تقدم غير مرة أن كلام منازعيهم هؤلاء أبعد عن الخطأ فى العقل والدين من منازعيهم ، فانهم هم أعظم مخالفة لما يعلم بضرورة العقل و بديهته وفطرته من منازعيهم هؤلاء المثبتين لأن الله على العرش (١) الموافقين لهم على نفي الجسم ، وقد تقدم التنبيه على أصل كلام هؤلاء ، وأنه إن كان كثيراً ممن يوافقهم على أن الله على العرش أو على نفي الجسم يقول إن هذا القول متناقض و يصفهم بالتناقض فى ذلك فالنفاة أعظم تناقضاً منهم ، وأعظم مخالفة لما يعلم بالاضطرار فى العقل والدين ، وأن هؤلاء أعظم مخالفة للعلوم الشرعية والعقلية . ولا ريب أن كلام هؤلاء فيه ما يحتج به مثبتو الحد والمقدار والتحيز والجهة ، وفيه ما يحتج به نفاة الجسم والتحيز والجهة أيضاً ، فلهذا قيل إنهم متناقضون أو أن لهم قولين .

وقد ذكرنا بعض كلام أبي الحسن الأشعري وغيره من أئمة أصحابه الذي(٢) احتجوا به على أن الله على العرش ، وما احتجوا به فى ذلك من الآيات التي يحتج بها على اثبات الحد فقال : (باب ذكر الاستواء) فان قال قائل : ما تقولون فى الاستواء ؟ قيل له : إن الله مستو على عرشه ، كما قال سبحانه : (الرحمن على

---

(١) بياض في نسخة ليدن يتسع لكلمة .

(٢) في نسخة ليدن الذين .

العرش استوى) وقد قال عز وجل . (اليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال سبحانه : (بل رفعه الله إليه) وقال سبحانه : (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه) . وهذه الآيات التى استشهد بها الامام أحمد لقول ابن المبارك ، وكذلك هي التى احتج بها عثمان بن سعيد الدارمى وغيره على ذلك . فهذا الرازي وموافقوه على النفي من المعتزلة ومتأخري الأشعرية يسلمون أن الاستدلال بهذه الآيات على أن الله فوق العرش يستلزم القول بدلالتها على أن الله متحيز فى جهة ، وأن له حداً (١) . وقد تقدم تمام قول الأشعري .

قال أيضاً : وقد قال تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) وقال سبحانه : (تعرج الملائكة والروح اليه) وقال سبحانه : (ثم استوى إلى السماء) وقال : (ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) وقال : (ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع) قال : وكل هذا يدل على أنه فى السماء مستو على عرشه . قال : والسماء باجماع الناس ليست فى الارض ، فدل على أنه عزوجل منفرد بوحدانيته ، مستو على عرشه كما وصف نفسه ، قال: وقال سبحانه (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال عز وجل : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) . وهاتان الآيتان هما اللتان احتج بهما أحمد على قول ابن المبارك فى الرواية الأخرى .

وما احتج به الأشعري وائمة اصحابه على ان الله على العرش يستلزم عند الرازي وموافقيه القول بالجهة والحيز والجسم ..

قال : وقال سبحانه : (يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي) وقال سبحانه : (وما قتلوه يقيناً . بل رفعه الله إليه) . قال : واجتمعت الأمة على أن الله رفع عيسى الى السماء . قال : ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا الى الله فى الأمر النازل بهم أنهم يقولون يا ساكن العرش ، أو يامن احتجب بالعرش ، أو بسبع

(١) في نسخة ليدن : وأن له كذا . وما في الكواكب أصح ، ويدل عليه ما قبله وما بعده .

سموات . وهذا تصريح منه باحتجابه بالأجسام المخلوقة ، وهـذا عند منازعيه من نفاة أصحابه وغيرهم يستلزم أن يكون جسما متحيزاً .

قال : وقال عز وجل : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيـــاً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم لكان أبعد عن الشبهة و إدخال الشك على من سمع الآية أن يقول لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيرفع الشك والحيرة من أن يقول ما كان لجنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وترك أجناساً لم يعمهم بالآية . قال : فدل ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم . وهذا كلهمنه يقتضى انالله سبحانه قديحتجب عن شيء دون شيء ، وقد احتج بذلك على أن الله فوق العرش ؛ لأن النفـــاة يقولون الاحتجاب لا يكون الا من صفات الأجسام ، ولا يكون على العرش الا إذا كان جسما ، وهذا قد استدل بهـذه الآيات على احتجابه عن بعض خلقه المستلزم أن يكون على العرش .

وآيات الاستواء تدل عنده على النهايات والغايات والحدود والتباين

قال : وقال الله عز وجـل : (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) وقال : (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤسهم عند ربهم) وقال سبحانه : (وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة) وقال : كل ذلك يدل على أنه ليس فى خلقـه ولا خلقه فيه ، وأنه سبحانه مستو على عرشه جل وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، جـل عما يقول الذين لم يثبتوا له فى وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية (١) إذ كان

(١) بياض بالأصل مقدار صحيفة ، وهو موجود في مخطوطة ليدن ج ٤ ص ٥٠ الى البرهان الرابع .

كلامهم يؤول الى التعطيل ، وجميــع أوصافهم تدل على النفي فى التأويل ، ويريدون بذلك زعموا التنزيه ونفي التشبيه ، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفى والتعطيل . فاحتجاجــه بقوله (ثم ردوا الى الله) وقوله (وقفـوا على ربهم) وقوله : (عرضوا على ربك) وقوله: (ناكسو رؤسهم عند ربهم) على أن الله فوق العرش كل ذلك لأن هذه الآيات تدل على النهايات والغايات ، والحــــدود والتباين الذى بينه وبين خلقه .

معارضة حجتـه بان يقـــال : ولو كان موجوداً او قائماً بنفسه لكان متناهيا في ذاتـه

فاذا نتكلم على حجته فى هذا المقام ، فانه يقال له : قولك لو كان مختصــاً بالحيز والجهة لــكان لايخلو إما أن يــكون متناهياً أو غير متناه ، فان قلت : نحن نقول : هو موجود فى غير جهة ولاحيز أصلا وهو غير متناه من جميع الجوانب أو بعضها أو غير متناه من جميعها . يعارضونه بان يقولوا هذه الحجة ترد عليك أيضاً بأن يقال ولو كان موجوداً أو قائماً بنفســه كان متناهيــاً في ذاته ، بمعنى أن ذاته يمتنع أن يــكون لها طرف ونهاية وحد .

يقال لك اذا عقل موجود لانهاية له ، فهل التفسير (١) يعقل موجـود فوق العرش لايوصف بالتناهى وعدمه أولى وأحرى بمعنى أنه يمتنع ان يــكون له نهاية أو يكون ذا مساحة لانهاية لها ، فانه إذا عقل هذا فى موجود مطلق لم يمتنع وصف هذا الموجود بأنه فوق العرش ويــكون كذلك ، بل يــكون هذا أقرب الى العقل لأن الفطر تقر بان الله فوق العالم ، وتنكر وجود موجود لاداخل العالم ولاخارجه فاذا أقررت بوجوده خارج العــالم كان أقرب الى الفطرة والعقل ، وإذا جاز أن يقال فى هذا إنه لايتناهى بمعنى أن ذاته لاتقبل الوصف بتناهي المقدار وعدمه كذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش .

---

(١) بالأصل كلمة مطموسة . ولعل العبارة كما يلي : بهذا التفسير فلان يعقل الخ . ويوضحه ما يأتي .

ان قالوا هذه الفوقية لا تعقل الا بمعنى الذهاب في الجهات

وإذا قال قائل : هذا الفوقية ، أو هذا العلو فوق العرش لايعقل ، أو قال لايعقل علو ولافوقية الا بمعنى الذهاب فى الجهات . قيل له : معرفة الصفة وعقلها فرع على معرفة الموصوف وعقله ، فطلبك العلم بكيفية علوه مع أنك لاتعقل حقيقته جمع بين الضدين ، واذا كنت تقر بأنه موجود بل إقرارك بأن ذاته فوق العرش فوقية تناسب ذاته اسهل على العقل من الاقرار بأنه لاداخل العالم ولاخارجه ؛ بل الاقرار بأنه ليس ذا مساحة ومقدار لاينافى الاقرار بأنه خارج العالم وفوقه كما يناسب ذاته؛ ومنافاة الاقرار بوجوده مع كونه لاداخل العالم ولاخارجه أعظم تنافياً .

« المقام الثاني » كلام من لا ينفي التحيز والجهة الخ ...

وأما (المقام الثاني) فكلام من لاينفي هذه الأمور التى يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ، ليس لها أصل فى الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أولا يتعرض لها بنفي ولا إثبات ، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث ، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، و كلام هؤلاء أسد فى العقل والدين ، حيث ائتموا بما فى الكتاب والسنة وأقروا بفطرة الله التى فطر عليها عباده ، فلم يغيروا ، وجعلوا كتب الله التى بعث بها رسله هي الأصل فى الكلام ، وأما الكلام المجمل المتشابه الذي يتكلم به النفاة ففصلوا مجمله ، ولم يوافقوهم على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق ، ولا وافقوهم أيضا على نفي المعاني التى دل عليها القرآن والعقل ، وان شنع النفاة على من يثبت ذلك ، أو زعموا أن ذلك يقدح فى أدلتهم وأصولهم .

الكلام على التناهي وعدمه من وجوه الأول

وأما «القسم الثالث» (١) قوله ، والكلام عليه من وجوه : (أحدها) أن يقال :

(١) في الجواب المفصل قدم الشيخ رحمه الله الجواب عن القسم الثالث قبل القسم الأول والثاني ، ثم أجاب عن القسم الأول ، ثم على أول القسم الثاني ، ثم اكمل أجوبة القسم الأول ، ثم عاد فاكمل الجواب عن القسم الثاني • والأقسام الثلاثة هي التي تقدم ذكرها في أول هذا البرهان : (١) التناهي من جميع الجوانب (٢) التناهي من بعض الجوانب دون بعض • (٣) عدم التناهي من جميع الجوانب • وتقدم سياق الأوجه التي استدل بها هناك على بطلان هذه الأقسام ، وسيمر بك نقضها وجهاً وجهاً ، ولم يعد الشيخ رحمه الله الجواب عن الأوجه وجوها •

وهو أن يقال : كل متناه من كل الجوانب ، فهذا باطل من وجهين: « الأول »
أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقتهقابلة للزيادة والنقصان ،
و كل ما كان كذلك كان محدثا على مابيناه . فيقال له : قد تقدم الـكلام على
هذه الحجة ، و بينا أن جماهير بنى آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين
والمجوس والمشركين يخالفونك فى هذه المقدمة ، و بينا فساد ماذكرته من الحجـة
عليها بوجوه كثيرة بيانا واضحا (١) ونحن نحيل على ماذكرناه هنالك كما أحال
هو عليـــه .

الجـواب عـن الوجه الأول من القسم الثالث

الجـواب عـن الوجه الثاني من القسم الأول

وأما الوجه الثاني ــ فقوله : إنه لما كان متناهيا من جميع الجـوانب فحينئذ
نفرض فوقه أحيازاً خالية وجهات فارعة، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء؛
بل تـكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى ، و يـكون قادراً على أن
يخلق فيها جسما فوقه . فيقولون لك هذا بناء على أن الأحياز والجهات لابد أن
تـكون أمراً وجودياً وأنه يمكن أن تـكون فوقه . وهم ينازعونك فى هاتين
المقدمتين ، وأنت معترف بفسادها فى غير موضع من كتبك ، وقد تقدم البيان
بأن الحيز لايجب أن يـكون أمراً وجودياً ، و إبطال مايستدل به على خـلاف
ذلك ، وظهر صحة قوله سبحانه : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) وماثبت
فى الصحيح عن النبي ﷺ إنه كان يقول فى دعائه : « أنت الأول فليس قبلك
شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت
الباطن فليس دونك شيء » وهذا النص أيضاً يدل على أنه ليس فوق الله شيء ،
وهذا نفي عام لـــكل مايسمى شيئا ، و كل موجود فانه يسمى شيئا ، فقداتفق

(١) هذ الوجوه التي احال عليها مما اعتراها النقض في المجلد الأول ، ويأتي بطلان ما احتج به الرازي على قبول الزيادة والنقصان ، والحدوث وتقدمت الاشارة الى ذلك هناك .

الناس على أن كل موجود غير الله فانه شيء ، لـــكون النبي ﷺ قد نفى أن يـكون فوقه شيء موجود حيزاً وغيره ، وهـذا يبطل أن يـكون فوقه أحياز موجودة .

والذي يوضح ذلك أنه قد قرر فى هذه الحجة امتناع وجود أبعاد لا تتناهى ، وذلك يبطل وجود أحياز لاتتناهى ، حتى إنه يقول ليس وراء العالم أحياز وأبعاد لا تتناهى ، فاذا كانوايوجبون فى العالمالذي هو متحيز محدود متناهي أن لا يكون وراءه أحياز موجودة فـكيف يوجبون أن يكون فوق خالق العالم أحيـــاز موجودة ؛ بل هذا الرازي وأمثاله إذا ناظره الفلاسفة فى أنه يمـكن أن يـكون العالم أكثر مما هو ويمكن أن يخلق مثله عالم آخر ، لم يقرر ذلك عليهم الابما هو من جنس مجادلاته المعرفة التى لا يزال يضطرب فيهـا غاية الاضطراب ، من السلب والايجاب ؛ فـكيف يوجب أن يـكون فوق رب العالمين أحيازاً خالية ، وجهات فارغة ، ويضرب لهم هنا مثلا من أنفسهم كما يناظر به من يقول إن الله شريكا من خاقه ، أو أن له ولداً لا يرضى مثله لنفسه . فيقـال له : المخلوق الذي هو عندك متحيز لا يجب أن يـكون فوقه عندك أحياز خالية وجهات فارغة . فـكيف توجب فى خالق العالم اذا وصف بأنه فوق العرش وأنه متحيز أن يكون فوقه أحياز خالية وجهات فارغة .

وأما قوله : هو قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فيـكون ذلكالجسم فوقه . فيقال لك : هذا مبني على أنه يمـكن أن يـكون فوقه شيء ، فان لم يبين إمكان ذلك لم يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم فوقه ، كما لا يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم قبله أو بعده . فقد يقول لك المنـــازع : إذا وجب أن يـكون هو العلي الأعلى المتعـالي الذي لا يعلوه شيء ، لم يجز أن يعلوه شيء ؛ كما أنه إذا وجب أن يـكون الأول والآخر لم يجز أن يسبقه شيء أو يتأخر عنـه

شيء ، كما قال النبي ﷺ : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » لكن الأول والآخر لا ابتداء له ولا انتهاء ، واذا لم يكن له نهاية ولا حد من الوجهين جميعاً ظهر فيه امتناع أن قبله أو بعده شيء ، بخلاف المتناهي المحدود من الأحياز .

ولكن هذا الفرض جاء من خصوص المكان والزمان ؛ بدليل أن أهل الجنة لا آخر لوجودهم ؛ بل هم باقون أبداً ، وإن كانوا متحيزين لا حد ولا نهاية لآخرهم ، وان كانت ذواتهم محدودة متناهية فى أحيازها وأما كنها ؛ ولهذا لما أراد جهم أن يطرد دليله فى وجوب النهاية لكل مخلوق اوجب فناء الجنة والنار ، ولما أراد أبو الهذيل أن يطرد دليله فى تناهي الحوادث أوجب انقطاع حركات أهل الجنة والنار .

والمقصود هنا : أن وجوب تناهي البقاء والأمد واذا كانت الأحياز متناهية أو كان المتحيز متناهياً لم يجب أن يكون فوقه شيء ؛ إذ ليس وراء الموجود شيء موجود إلى غير نهاية ، وقد تقدم ابطاله لذلك .

وأيضاً فيقال له : لم تذكر حجة على امتناع أحياز خالية ، ولا امتناع خلق أجسام ، وانت تقول إن هذا برهان ، فان لم تذكر حجة على امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلا .

وأما قولك : لا يكون هو فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون الأحياز أشد فوقية . فهذا تمسك باطلاق لفظ مع أنك لا تقول بمعناه ، فهو عندك أيضاً ليس فوقه شيء من الأشياء ، فضلا عن أن تكون فوقه جميعها الا بمعنى القدرة والتدبير ، وهذا المعنى يثبته المنازع مع اثباته لهذه الفوقية الأخرى ، فيكون قد اثبت ماتثبته من صفات الكمال ، ويثبت كمالا آخر لم تثبته أنت .

وأيضاً : فتلك الأحيــاز ليست شيئاً أصلا ؛ لأن الأشياء هي الموجودة ، ولا موجود الا الله وخلقه ، وهو فوق خلقه ، واذا لم تكن اشياء لم يصح أن يكون شيء فوقه ، وكان هو فوق كل شيء .

وأما خلق جسم هناك فلم يذكر على امتناعه حجة ، إلا أن الخصم لا يقول به ، والخصم يقول ذلك ممتنع لامتناع أن يكون شيء موجود فوق الله ، فان سلمت له هذه العلة كان ذلك جواباً لك ، وان لم تسلمها لم يـــكن مذهبه صحيحاً ، فلا تحتج به ، وقد تقدم كلامك على إبطال مثل هــذه الحجة وهي الالزامات المختلفة المآخذ .

وأيضاً : فلو قال قائل : بل ذلك جائز ، فلم تذكر على إبطاله حجة ؛ لاسيما وعندك أن النقص على الله لم يعلم امتناعه بالعقل ، وانما علمته بالاجماع ، لا سيما إن احتج بظاهر قوله تعالى : (يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) و بقوله « كان فى عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء » لا سيما وهـذا لا ينافي الفوقية والعلو بالقدرة والقهر والتدبير ، وعندك لا يستحق الله الفوقية إلا بهذا ، وهذا المعنى ثابت سواء خلق فوقه شيئاً آخر أو لم يخلقه ، فاذا لم يكن هذا مستحيلا على أصلك لم يصح احتجاجك باستحالته عن المنازع الذى ينازعك فى المسألة ؛ بل قد يقول لك : إذا لم يكن ما يمنع جواز ذلك إلا هذا فعليك أن تقول به ؛ لأن هذا ليس بمانع عندك .

« الثـانـي » ما ذكره عن الكرامية من اثبات بعد غير متناهي

الوجه الثانى — أن يقال : قد ذكرت أن الـــكرامية الذين قالوا انه فوق العرش ، منهم من قال إنه ملاق للعرش ، ومنهم من قال انه مباين عنه ببعد متناه ، ومنهم من قال : إنه مباين عنه ببعد غير متناه ، وهذا القــول يتضمن أن بين الله و بين العرش بعداً غير متناهياً .

وقد ذكر الأشعرى فى « المقالات » قول طوائف (١) ممن يقول انه لانهاية لذاته مع قولهم إنه ممتد في الجهات ، فقال بعد ذكر مقالات المعتزلة : هـذا شرح اختلاف الناس فى التجسيم ، قال : قد أخبرنا عن المنـكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن البارى ليس بجسم ، ولامحدود ، ولا ذى نهاية ، ونحن الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم فى التجسيم ، قال : واختلفوا فيما بينهم فى التجسـيم ، وهل للبارى قدر من الأقدار وفى مقداره : على ستة عشر مقالة . فذكر قول هشام انه جسم ، وأن له مقداراً ، وأنه ذو لون وطعم ، ورائحة ، ومجسة : لونه هوطعمه، وهو رائحته ، وهو مجسته ، وهو نفسه لون ، قال : ولم يثبت لونا غـيره ، وأنه يتحرك ويسكن ، ويقوم ويقعد . وهذا قد يقال إنه يناسب قول من قال من الصفاتية : إن يدرك بالحواس .

قال وحكي عن بعض المجسمة أنه كان يثبت البارى ملونا ؛ ويأبى أن يكون ذا طعم ، ورائحة ، ومجسة ، وأن يـكون طويلا ، أو عريضاً أو عميقاً ؛ وزعم أنه فى مكان دون مكان، متحرك من وقت ماخلق الخلق . وهذا قد يناسب قول من يقول إنه يدرك بالرؤية فقط ؛ فان هذا يزعم أنه لا يرى الا اللون .

قال : وقال قائلون إن البارى جسم ، وأنـكروا أن يـكون موصوفاً بلون وطعم ورائحة أو مجسة أو شيء مما وصف به هشام ، غير أنه على العرش مباين له دون ماسواه . قال : واختلفوا فى مقدار البارى بعد أن جعلوه جسما ، فقال قائلون هو جسم ، وهو فى كل مكان وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ؛ لأنه أكبر من كل شيء ؛ وقال بعضهم مساحته على قدر العالم . وقال بعضهم أن البارى جسم له مقدار من المسـاحة

---

(١) بالأصل طائف .

ولايدرى كم ذلك القدر . وقال بعضهم : هو فى أحسن الأقدار ؛ وأحسن الأقدار أن يـكون ليس بالعظيم الجافى ولابالقليل القميء ، وحكي عن هشام أن أحسن الأقدار أن يـكون سبعة اشبار بشبر نفسه . وقال بعضهم : ليس لمساحة البـارى نهاية ولاغاية ، وأنه ذاهب فى الجهات الست : اليمين ؛ والشمال ؛ والأمام ، والخلف والفوق ؛ والتحت ، قالوا وما كان كذلك لايقع عليه اسم جسم ولاطـــويل ولاعريض ولاعميق ، وليس بذي حدود ، ولاقطب ، وقال قوم ان معبودهم هـو الفضاء وهو جسم تحل الأشياء فيه ، ليس بذى غاية ولانهاية ، وقال بعضهم : هو الفضاء ليس بجسم ، والأشياء قائمة به .

فقد ذكر عن هاتين الفرقتين أنه لانهاية لمساحته مع قول بعضهم إنه جسـم وقول بعضهم إنه ليس بجسم ؛ كما ذكر عن آخرين من المجسمة أنه جسم ، وهو فى كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، وعن آخرين أنه بقدر العالم . وأما القائلون بأنه على العرش ، فلم يذكر عنهم قولا أنه لانهاية لمساحته ، وذكر أيضاً عن زهـير الأثرى ، وابي معـاذ التومنى أنه فوق العرش و بكل مكان ، وقال : فأما أصحاب زهير الأثرى ، فان زهيراً كان يقول إن الله بكل مكان ، وأنه مع ذلك على عرشه ، وأنه يرى بالأبصـار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولامحدود ، ولايجوز عليه الحـلول والماسة ، و يزعم أنه يجىء يوم القيامة ، كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) بلا كيف .

فيقال له : إذانا زعك إخوانك المتكلمون الجهمية من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لك على أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لانهاية لذاته ومساحته مـع قولهم انه جسم ومع قولهم انه ليس بجسم ، فما حجتك عليهم ؟ وهذا هو القسم الأول وهذا ليس من أقوال من يقول انه فوق العرش .

وكذلك ذكر أبو الحسن الأشعرى لما ذكر اختلاف الناس، هل هو فى مكان دون مكان، ام لا فى مكان، ام فى كل مكان، فقال: قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه فى كل مكان حال، وقول من قال لانهاية له، وأن هاتين الفرقتين ذكرتا القول انه فى مكان دون مكان. فاخبر أن القائلين بأنه لانهاية له ينكرون ان يكون فى مكان دون مكان، فلا يقولون إنه فوق العرش، لكن هذا المؤسس ان لم يبطل قول هؤلاء بالحجة والاخصمود، فانه ينكر أن يكون الله فوق العرش، ويوافقهم على اطلاق القول بأنه لانهاية له ولاحد ولاغاية، وإن كان يفسر ذلك بتفسير آخر، لكن نفي قولهم لابد له من حجة.

فأما الوجه الأول الذى ذكره فيقولون له: لانسلم أن الخط المتناهي يمكنه أن يسامت غير المتناهي، فقولك «زال عن الموازاة الى المسامتة» فرع إمكان ذلك والمحال المذكور إنما لزم من فرض مسامتة خط متناه لخط غير متناهى، فلزم من قولك أن يحصل فى المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة وأن لايحصل، لكن قولك: «إن هذا المحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه» ممنوع؛ بل يقال: هذا المحال إنما لزم من فرض مسامتة المتناهي لغير المتناهى، فالاحالة كانت بفرض مسامتة له؛ لابفرض وجود غير المتناهي؛ لم قلت إن الأمر ليس كذلك.

وقد يقول لك أحد الفريقين من هؤلاء: نحن نقول انه غير متناه وأنه غير جسم؛ وحينئذ لايمكن ان يفرض فيه خطوط ونقط، فلابد من إقامة دليل على امتناع شيء ليس بجسم غير متناهي؛ فان أقمت دليلا على ذلك بطل ماذكرته فى القسم الثالث من وجود أحياز خالية فوق البارى؛ لأنه إذا أوجب عندك تناهي

الأبعاد وإن لم تكن أجساما وجب تناهى الأحياز ، فلم يجب أن يكون فوق الباري حيز ولا بعد كما الزمتهم اياه فى القسم الثالث .

الجواب عن الوجه الثاني من القسم الأول

وأما الوجه الثانى الذى احتججت به عليهم فقولك : إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لايمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهياً بكليته وذلك باطل بالاجماع . يقولون لك أكثر مايمكنك دعوى الاجماع على أن دليله امتناع بعد لايتناهى ، ولايلزم من الاجماع على الحكم أن يكونوا مجمعين على دليل معين .

وأيضاً فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان سائر الأدلة ، كيف وقد ذكرت انه مجمع عليه ، والاجماع من أعظم الأدلة ، إذ حجة الاجماع ليست موقوفة على إحالة أبعاد لاتتناهى ؛ بدليل أن سلف الأمة وأئمتها يعترفون أن الاجماع حجة من غير أن يبنوا ذلك على أدلة فيها هذه المقدمة التى قد لاتخطر ببال أكثرهم .

وقد يقول هؤلاء : هب أنه قام دليل تناهي العالم وتناهي المخلوقات و تناهي الأبعاد التى فيها المحدثات فلم قلت إن ذلك محال فى حق البارى ؟ ! وهذا يقوله مثبتة الجسم ونفاته ، كما تقدم ذكر القولين لهم .

الجواب عن الوجه الثالث من القسم الأول

وأما الوجه الثالث قولك : لو كان غير متناه من جميع الجوانب أوجب أن لايخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطا لأجزائه ، وأن يكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لايقوله عاقل .

فان أردت أن ليس فى المكلفين من العقلاء من يقوله فقد قاله منهم طوائف ، كما ذكرناه عن الأشعرى أنه نقل ذلك عن طائفتين ممن يقول إن له مساحة : طائفة تقول إنه جسم ؛ وطائفة تنفى الجسم .

وأيضاً فطوائف من الجهمية يقولون إنه بذاته فى كل مكان ، وقد ذكر الأئمة والعلماء ذلك عن الجهمية وردوا ذلك عليهم ، وطوائف أخر يقولون إنه موجود الذات فى كل مكان ، وانه على العرش ، كما نقله الأشعري عن زهير وأبي معاذ .

وأيضاً : هؤلاء الاتحادية يصرحون بذلك تصريحاً لامزيد عليه ، حتى يجعلونه عين الكلب والخنزير والنجاسات ، لايقولون إنه مخالط لها ؛ بل وجودها عين وجوده ، وهذا وان كان من أعظم الكفر فالغرض أن إخوانه من الذين يقولون ان الله ليس فوق العرش قد قالوا هذا كله وماهو أكثر منه ، فلابدأن يرد قولهم بطرقه التى يسلكها و إلا لم يكن قوله أصح من قولهم، بل قولهم أقرب الى العقل من قوله انه لاداخل العالم ولاخارجه ، ولهم فى الجواب عن المخالطة من الكلام ماهو مع كونه باطلا أقرب الى العقل من كلامه مثل قولهم انه بمنزلة الشعاع للشمس الذى لايتجنس بمايلاقيه ، و بمنزلة الفضاء والهواء الذى لايتأثر بما يكون فيه ، ونحو هذا من الأمثال التى يضربونها لله ، فهم مع كونهم جعلوا الله نداً وعدلا ومثلا وسميا فى كثير من أقوالهم إن لم يكونوا أمثل منه فليسوا دونه بكثير .

وأما إن أردت أن العقل يبطل هذا القول ، فلم تذكر على بطلانه حجة عقلية اكثر ماذكرت قولا تنفر عنه النفوس او مايتضمن نوع نقص ؛ وأنت تقول ليس فى العقل ماينفي عن الله النقص ، و إنما نفيته بالاجماع . فهذا الوجه فى جانب من يقول بالقسم الثالث .

الجواب عن القسم الثاني

وأما القسم الثاني وهو التناهى من جهة دون جهة فما علمت به قائلا ، فان قال هذا أحد فانه يقول انه فوق العرش ذاهباً الى غير نهاية ، فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرى ، وهذا لم يبلغنى أن أحداً قاله ، ونقل الأشعرى

يقتضى أن هذا لم يقله أحد ؛ بل كل من قال بعدم نهايته أنكر أن يكون فوق العرش .

« الثالث » ان فرض بعد غير متناه ليس بدليل صحيح

الوجه الثالث أن يقال : فرض بعد غير متناه لايخلو: إماأن يكون محالا ، أو لايكون محالا. فان كان محالا بطل ماذكر مما ذكرته فى القسم الثالث من تجويز أحياز خالية فوقه إذا كان متناهياً من جميع الجهات ، فانه إذا وجب تناهي الأبعاد لم يجب أن يكون فوق العالم بعد ، فضلا عن أن يكون فوق البـاري بعد . واذا فرض ماذكرته فى القسم الثالث وهو أحد الوجهين نفي « الوجه الأول » وهو كون كل ماله قدر مخصوص يجب أن يكون محدثا ، وقد تقدم الكلام عليه بمافيه كفاية واذا بطل الوجهان بطل ماذكرته على إفساد (القسم الثالث) وان كان فرض بعد غير متناه ممكنا ثبت إمكان (القسم الأول) و بطل ماذكرته من الحجة على إحالة ذلك ، فقد ظهر على التقديرين أن ماذكرته ليس بدليل صحيح .

(الرابع) انه لم يذكر دليلا على ابطال القسم الثاني

الوجه الرابع أن (القسم الثانى) وهو أنه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب ، وان كنا لم نعلم به قائلا فلم تذكر دليلا على إبطاله ، ولا استدللت على إبطاله بنص أو اجماع . فأما الدليل الذى ذكرته على امتناع بعد غير متناه ؛ فقد تقدم القول عليه ، مع إن تلك الوجوه لاتصلح هنا كما صلحت هناك .

بقية الجواب عن الوجه الأول من القسم الأول

أما « الوجه الأول » وهو اجتماع وجود المسامتة وعدمها اذا قدر مسامتة غير المتناهي للمتناهي . فانه معما تقدم فيه اذا كان متناهياً من بعض الجهات أمكن فرض المسامتة فى تلك الجهة ، وحينئذ فتسامت النقطة الفوقانية من تحت الجهة قبل التحتانية ؛ لكن هذا لايحصل الا عند فرض مسامتا من الجهة التى لاتتناهى .

بقية الجواب عنالوجه الثالث من القسم الأول

وأما الوجه الثالث وهو لزوم مخالطة ذاته للقاذورات ، فهذا لايلزم إذا قيل إنه متناه من جانب الخلق دون الجانب الآخر ، فإنه حينئذ لايكون مخالطا لهم من هذا الوجه هنا بطولا ظاهراً .

بقية الجواب عنالوجه الثاني من القسم الثاني

وأما بطلان إقامة الدليل على تناهي العالم فقد تقدم الكلام عليه ، مع أن العالم فى بقائه فيه متناه من أوله غير متناه من آخره ، ففيه تناه من وجه دون وجه ، لكن هذ ليس هو المتناهي فى الجهة والمقدار والبعد .

والغرض أن الوجوه الثلاثة هي فى هذا القسم فيها نوع نقص عن ذلك القسم

الجواب عن الوجه الثاني منالقسم الثاني

وأما الوجه الثاني وهو قولك : ان الجانب الذى فرض أنه غير متناهوالجانب الآخر إما أن يتساويا فى الحقيقة والماهية ، و إما أن لايكونا كذلك ، أما القسم الأول فانه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين مايصح على الآخر وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان .فيقال لك : مشاركةالشيء لغيره فى حقيقته لايقتضى مساواته له فى المقدار ، كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الأجسام المتماثلة فى الحقيقة ، فانها تماثل فى الحقيقة مع اختلاف المقادير ، وحينئذ فهذه الأمور انما يجوز على بعضها مايجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية ، وأما مايتعلق بالمقدار فليس الكبير فى ذلك كالصغير ولايجوز على أحدها مايجوز على الآخر ، بل للصغير احكام لاتصح فى الكبير وللكبير أحكام لاتصح على الصغير ، مثل شغل الحيز الذى بقدره وغير ذلك .

واذا كان كذلك فالبعد الذى يتناهى من أحد جانبيه دون الآخر وانما تماثلت حقيقة الجانبين فى الصفة والكيفة ، فلم تماثل فى المقدار ؛ لأن احدها اكبر من الآخر قطعا (١) فلا يلزم ان يجوز على غير المتناهي من النقص والفصل .

(١) بالأصل مطا .

وأيضاً فان لزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، فقولك : ذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى . هذا هو بعينه الدليل على امتناع كونه متناهياً ، وهو أن المتناهي يقبل الزيادة والنقصان ، وقد قيل لك أن هذا ممنوع فيما وجوبه بنفسه ؛ فان صفاته تكون لازمة لذاته ، فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ، كما نقول إن معلوماته اكثر من مقدوراته ، ومقدوراته اكثر من مخلوقاته ومراداته ، وهذا وان لم يكن نظير ذلك . والغرض التنبيه على تقدم الكلام فى مثل هذا .

وأيضاً فلم تذكر دليلا على امتناع الفصل والوصل والزيادة والنقصان ، فان اعتصمت فى ذلك باجماع كانت الحجة سمعية ، وأن قنعت بنفور النفوس عن ذلك فنفور النفوس على قولك أعظم ، مع أن هذا ليس حجة عندك .

الجواب عن القسم الثاني من القسم الثاني

وقولك : وأما (القسم الثاني) وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية ، فنقول : إن هذا محال ، من وجوه (الأول) ان هذا يقتضى كون ذاته مركبة ، وهو باطل كما بيناه .

يقال لك قد تقدم الكلام على إبطال حجة التركيب ، بما يظهر به فسادها لكل عاقل لبيب .

فقولك : (الثاني) أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشيء الممتد فى الجهات المختص بالأحياز ، و بينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ؛ بل يجب أن يكون ذاتاً ، و بينا أنه متى كان الأمر كذلك كانت جميع المتحيزات متساوية ، واذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء يخالف الجانب الآخر فى الحقيقة والماهية .

فيقال لك : هذه حجة تماثل الأجسام ، وقد تقدم أنها من أبطل ما فى العالم من الـكلام ، وهي منشاها من كلام المعتزلة والجهمية ، كما ذكره الأشعري وغيره كما أن الأولى من كلام الفلاسفة والصابئة ، وهي ايضاً من حجج المعتزلة والجهمية ، وقد تبين [illegible] صفة للشيء المقدر المحدود ، وليس هو عين الشيء المقـدر المحدود ، وتبين أيضا انه لو كان المقدار هو الذات لم يجب أن تـكون المقدورات متساويات ، فان بينها اختلافا فى صفات ذاتيات لها ، وهي مختلفة فى تلك الصفات الذاتيات ، وان كانت مشتركة فى أصل المقدار الذى جعلته الذات ، وغايتهـا أن تـكون بمنزلة الأنواع المشتركة فى الجنس المتمايزة بالفصول .

وايضاً فأنت وسائر الصفاتية بل وجميع العبـاد يثبتون لله معاني ليست متماثلة ؛ بل هذا واجب فى كل موجود ، مثل إثبات أنه موجود بنفسه ومبدع بنفسه ومبدع لغيره ، وأنه عالم ، وأنه قادر ، وأنه حي ، وهذه حقائق مختلفة ، فالقول فى اقتضائها للتركيب كالقول فى اختلاف الجانبين كذلك ، كما تقدم ذلك .

وأما حجة تساوى الأبعاد وتماثلها . فهذه الحجة إن صحت فهى كافيـة فى نفي كونه كذلك ، سواء قيل إنه متناه أو غير متناه ، والحجة المستقلة بنفسها فى المطلوب لاتصلح أن تجعل دليل بعض مقدمات دليل المطلوب ؛ لأن هذا تطويل ، وعدول عن سواء السبيل .

(الخـامس) الجـواب عمـا اورده الـرازي مـن اعتراض منازعه عليـه

الوجه الخامس انه اورد اعتراضا من جهة المنازع بقوله : فان قيل : الستم تقولون انه تعالى غير متناه فى ذاته ، فيلزمكم جميع ماالزمتموه علينا . وقال فى الجواب قلنا الشيء الذى يقال انه غير متناه على وجهين : (أحـدهما) أنه غـير مختص بجهة وحيز ، ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد . و (الثاني)

انه مختص بجهة وحيز ، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته منقطع وحد ، فنحن إذا قلنا إنه لانهاية لذات الله عنينا به التفسير الأول .

فيقال : المعقول المعروف إذا قيل هذا لايتناهى أولا حد له ولاغاية ولانهاية: أن يكون موجوداً ، أو مقدر الوجود ، و يكون ذلك الموجود أو المقدر ليس له حد ولانهاية ولا منقطع ؛ بل لايفرض له حد ومنقطع إلا وهو موجود بعده كما يقال فى وجود البـاري و بقائه فيما لم يزل ، ووجوده و بقائه فيما لا يزال ، بل فى وجود أهل الجنة فى الجنة فيما لم يزال بقاؤه لاينتهي ذلك الى حد الا و يكون بعده شيء ، كما أن وجود البارى لايقدر له حد ووقت الا وهو موجود قبله ، و كذلك اذا قدر أجسام أو أبعاد لاتتناهى فانه لايفنى قبله ، و كذلك إذا قدر أجسام أو أبعاد لا تتناهى فانه لا يفنى منها شيء او يقدر منها الا وهي تكون موجودة بعده ، و كذلك مايقدر فى الذهن الى حد ومقطع الا و يقدر بعده شيء آخر ، و كذلك مايقدر فى الذهن من عدم التناهي من العلل وغيرها كما بين فساده هو من هذا الباب .

فالغرض ان الشيء الذى يوصف بعدم التناهى إما حقيقة ، و إما مقدارا ممتنعا و إما تقديراً غير ممتنع ، أو غير معلوم الامتناع : كلها مشتركة فى ذلك ، فاما وصف الشيء بانه غير متناه بمعنى أن ليس له حقيقة تقبل التناهى و تقبل عدم التناهى فوصف هذا بأنه غير متناه مثل صفة المعدوم بأنه غيرمتناهي ، لأنه لايمكن له نهاية وحد وطرف ؛ ولايمكن أن يقال وذاته لاتقبل أن يوصف بالتناهي وعدمه ؛ كما لايقبل أن يوصف بالحياة وعدمها ، ولابالعلم وعدمه ؛ ولا بالقدرة وعدمها .

ولهذا يفرق من يفرق بين العدم المحض وعدم الصفة عما من شأنه أن يقبلها فان الأعمى والأصم ونحو ذلك لايوصف به المعدوم المحض ، ولايقال أيضا للعدم

المحض إنه جاهل أو عاجز ؛ أو يثبت له أنه عالم ولاقادر ؛ بل كل صفة تستلزم الثبوت يمتنع أن يوصف بها المعدوم ، فاذا قيل : الأعمى والأصم كان ذلك نفيا للسمع والبصر عما يقبله ؛ لاعن المعدوم الذى يمتنع أن يوصف بثبوت . ففرق بين نفي الصفة التى يمكن ثبوتها للموصوف فى الذهن او فى الخارج ، ونفي الصفة التي لاتكون لافى الذهن ولافى الخارج ثبوتها للموصوف . فاذا قيل : المعدوم لايتناهى والمعدوم غير متناهى . كان المعنى أن المعدوم ليس له حقيقة تقبل أن تكون متناهية أو غير متناهية ، كما ليس له حقيقة تقبل أن تكون حية ، اوغير حية ، أوعالمة أو غيرعالمة ، أوقادرة أو غير قادرة .

فاذا قيل : قول القائل فى الله إنه غير متناهي بمعنى أن ذاته لاتقبل الوصف بالنهاية وعدمها . كان ذلك بمنزلة قول القائل ان الله ليس باصم ولاميت ولاجاهل بمعنى أن ذاته لاتقبل الوصف بهذه الصفات وعدمها ، فيكون المعنى حينئذ أنه لايقال أصم ، ولايقال غير أصم ولايقال ميت ، ولايقال غير ميت ، وهذا شر من أقوال الملاحدة الذين يمتنعون من إثبات الأسماء الحسنى له ونفيها ؛ فان أولئك يقولون لانقول حي ولاغير حي ، بل يسلبون أضدادها ، فيقولون : هو ليس بميت ولاجاهل ، وان كان هذا الذي قالوه يستلزم عدمه ، كما تقدم ؛ لكن ليس ظهور عدمه فى ذلك كظهوره فى قول القائل لايوصف بالموت ولابعدمه ، ولابالعجز ولا بعدمه ، كما لايوصف بالقدرة ولابعدمها ، ولا بالحياة ولاعدمها ، بمعنى أن ذلك لايجوز أن يوصف بشيء من ذلك لانفيا ولاإثباتا ، فان هذا حال المعدوم المحض

واذا كان كذلك فقول القائل : أنا أقول ان الله غير متناهي فى ذاته بمعنى ان ذاته [لا]تقبل أن يوصف بالتناهي وعدمه — لأن ذلك من عوارض ذات المقدار ، كما لايوصف بالطول وعدمه ، ولا بالقصر وعدمه ، ولابالاستدارة والتثليث والتربيع وعدم ذلك ، لأن ذلك من عوارض المقدار وهو التجسيم والتحيز —

جمع بين النقيضين ؛ لأن قوله غير متنــاه فى ذاته . يفهم المقدار الذي لا يتنـاهى ، وهو البعد الذى لايتناهى ، كما إذا قيل : إنه لانهاية له فى أزله أفهم ذلك البقـاء الذى لايتناهى فى الأزل الذى لايتناهى ، وهو عمر الله الذى لايتناهى ، كما يحلف به فيقال : لعمر الله ، كما حلف النبي ﷺ وأصحابه بذلك .

وقولهم بعد ذلك : لايقبل الوصف بالتناهى وعدمه ، نفي لما اثبتوه من كونه غير متناهي ، وكذلك قوله : امتنع أن يـكون له طرف ونهاية وحد . وهذا يفهم منه أن ذاته غير متناهي فلا نهاية لها ، وهو إنما أراد أن ذاته لايجوز إثبات النهاية لها ولا سلبها عنها ، وهذا صفة المعدوم .

فالحاصل أنهم فى هذا المقام إما أن يفسروا سلب النهاية بما هو صفة المعدوم ، أو بما يستلزم وجوداً غير متناهي فى نفسه . فان قالوا : ان وجود ذلك الموجود غير متناه فى نفسه . فهذا قول من يقول إن ذات الله لانهاية لهـا . وان قالوا إن ذاته لايجوز أن يعتقد أو يقال فيها إنها متناهية أو أنها غير متناهى ؛ لأنهـا لاتقبل الاتصاف بذلك ، فهذا صفة المعدوم سواء ، فأحد الأمرين لازم ، إما تمثيل ربهم بالمعدوم ، وإما القول بأبعاد لانهاية لها .

وهـكذا كان السلف يقولون عن قول الجهمية ، انهم لمـا قالوا ان الله ليس على العرش وأنه لايـكون فى مكان دون مكان : صاروا تارة يقولون إنه فى كل مكان ، ويقول من يقول منهم إنه موجـود ولانهاية لذاته ، فيجعلونه من الموجودات المخلوقة ، أو نفس وجودها ، وتارة يقـولون ليس فى مكان اصـلا ، ولاداخل العالم ولاخارجه فيجعلونه كالمعدومات ، فهم دائما مترددون بين الاشراك وبين التعطيل : إما يجعلونه كالمخلوقات ، وإما ان يجعـلوه كالمعدومات ؛ فالأول يـكثر فى عبادهم ومتصوفتهم ، والثانى يـكثر فى علمائهم ومتكلمتهم .

ولهذا لما كان صاحب (الفصوص) ونحوه من القسم الأول جعلوه نفس الموجودات ، وجوز وا كل شرك فى العالم وجعلوه نفس العابد والمعبود ، والناكح والمنكوح ، والشاتم والمشتوم ، وقالوا ماعبد أحد الله ، ولا يمكن أن يعبد الا الله بل لايتصور أن يكون العابد والمعبود عندهم إلا الله ، ولما كان صاحب التأسيس ونحوه من القسم الثاني جعلوه كالمعدومات المحضة ؛ ولهذا يقال فيهم : متكلمة الجهمية لايعبدون شيئاً . وهذا هو نهاية التعطيل . ومتصوفتهم يعبدون كل شيء . وهذا نهاية الاشراك .

ولهذا ذكر علماء الاسلام والسنة ان هذا السلب أول من ابتدعه فى الاسلام هم الجهمية ، وليس له أصل فى دين المسلمين ولاغيرهم ، بل الموجود فى كتاب الله وسنة رسوله وكلام سلف الأمة وأئمتها هو نفي ادراك نهايته ونفي الاحاطة به كما قال تعالى : (لاتدركه الأبصار) وقال من قال من السلف لمن سأله عن هذه الأشياء : الست ترى السماء ؟ قال : بلى . قال أفكلها ترى ؟ قال : لا : قال فالله أكبر . وكذلك قوله (ولايحيطون به علما) سواء كان الضمير عائدا على الله ، أو على مابين ايديهم ، فان ذلك يدل على عدم إحاطة العلم بالله من طريق الأولى وكذلك قول النبي ﷺ « لاأحصي ثناء اعليك أنت كما أثنيت على نفسك » وغير ذلك ، وكذلك من قال من سلف الأمة إن حده لايعلمه أحد غيره .

وقد قال سبحانه : (وماقدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) فاخبر سبحانه انهم ماقدروا الله حق قدره وهو يقبض الأرض بيده ويطوى السماء بيمينه كما استفاضت بذلك الأحادث الصحيحة عن النبى ﷺ ، مثل حديث أبي هريرة وابن عمر وابن مسعود كلها فى الصحيحين ، ومثل حديث ابن عباس وغيره من الأحاديث الحسان ، وقال أيضاً فى الآية الأخرى : (وماقدروا الله حق قدره إذ

قالوا ماأنزل الله على بشر من شيء) فالآية الأولى فى الأصل الأول من الاسلام وهو « التوحيد » والثانية فى الأصل الثاني وهو « الرسالة » وهؤلاء الجهمية لهم قدح فى كلا الأصلين ؛ فانهم لايقدرون الله حق قدره ، فلا يقبض عندهم أرضا ولايطوي السماء بيمينه ؛ بل ليس له قدر فى الحقيقة الخارجية عندهم ، وإنما قدره عندهم مايقوم بالأنفس والأذهان ، فيثبتون لقدره الوجود الذهنى دون العينى ، وكذلك عندهم فى الحقيقة ماتكلم بشيء حتى ينزله على بشر ، لاسيما الصابئة المتفلسفة منهم ؛ فان الكلام انما يفيض عندهم على قلب النبي من العقل الفعال لا من رب العالمين .

وقد قال فى الآية الأخرى : (وأن الى ربك المنتهى) وقال : (إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه) وقال : (وردوا الى الله مولاهم الحق) وقال : (الا الى الله تصير الأمور) واذا كان منتهى المخلوقات اليه ، وهو الغاية والنهاية التى ينتهى اليها امتنع أن يكون بحيث لاينتهى اليه ، ولا يكون غاية . ومالا يوصف بالنهاية لاينتهى اليه أصلا ؛ فانه لااختصاص له حتى يكون الشى غير منته اليه ثم ينتهى اليه ، بل وصف الشيء بالانتهاء اليه وعدم الانتهاء اليه سواء كمايقوله الجهمية فانه لايتصور عندهم ان ينتهى الى الله شيء ، أو يرجع اليه أمر ، أو يصير اليه أمر أو يرد إليه أحد ، لاسيما الاتحادية منهم من يقول انه فى كل مكان ، كما لايتصور عنده أن ينزل من عنده شيء أو يعرج اليه شيء ، أو يصعد اليه شيء ، وليس هذا موضع تقرير ذلك .

وإنما الغرض هنا ، أن قوله : الشيء الذى يقال إنه غير متناه على وجهين ، أحدها انه غير مختص بجهة وحيز . قول لايعرف ، مايعرف اطلاق القول على شيء بأنه غير متناه بهذا المعنى أصلا إلا إذا كان معدوماً ، أو كان ذاهباً فى الجهات كلها غير متناه ، كما يقدر من الأبعاد .

(السادس) ان هـذه الحجـة معارضـة بمـا اختص الله بـه مـن الصفـات التي يثبتونها في التناهي وعدمه

الوجه السادس ان هذا الوجه معارض بما اختص الله به سبحانه من الحقيقة والصفات ؛ فان الاختصاص بالوصف كالاختصاص بالقدر، فهو مختص بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك بحيث له صفات مخصوصة يمتنع اتصافه بأضدادها ونقائضها ، و يقال فيها نظير ماقالوا فى المقدار بأن يقال : إما أن تكون الصفات متناهية أوغير متناهية ، أو متناهية من وجه دون وجه . فان كانت متناهية فكل متناهي يستدعى مخصصاً ، و يقبل الزيادة والنقص كما قدره فى المقدار . وان لم [تكن] متناهية لزم وجود صفات لانهاية لها . وفرض وصف لانهاية له كفرض قدر لانهاية له ، فان الصفة لابد لها من محل و يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها .

وايضا فان كل صفة متميزة عن الأخرى ، فيكون للصفات عدد ، فاما أن يكون عدد الصفات يتناهى ، أو لايتناهى ، فان تناهى لزم الأول ، و إن لم يتناهى لزم الثاني ، و إذا كان له أعداد لاتتناهى ، فهو كمقدار لايتناهى ، فكلما يحتج به على امتناع مقدار لا يتناهى يحتج به على امتناع عدد صفات لاتتناهى ، إذ مايفرض من المسامتة وعدمها فى المقدار يفرض من المطابقة وعدمها فى الأعداد .

وهذا الوجه يمكن أن يلزم به كل أحد فانه لابد من الاعتراف بموجود له خاصة يتميز بها عما سواه ؛ إذ وجود ليست له خاصة تميزه ممتنع ، والكليات مع كونها موجودة فى الأذهان فتميز مافى نفس زيد عما فى نفس عمرو ؛ فانها من الصفات القائمة بالأذهان . و إذا كان لكل موجود خاصة يتميز بها سواء كان واجباً بذاته أو كان ممكنا فالقول فى اختصاصه بتلك الخاصة كالقول فى اختصاصه بقدر .

فصل (١)

قوله (البرهان الرابع) على انه يمتنع ان يحصل في الحيز والجهة : ان هذا الحصول اما ان يكون واجبا على جائزاً وكلاهما باطل

قال الرازي (البرهان الرابع) على أنه يمتنع ان يحصل في الجهة والحيز هو

(١) نسخة ليدن ج ٤ ص ٥٦ .

أنه لو حصل فى شىء من الجهات والأحياز لـكان إما أن يحصل معوجـوب أن يحصل فيه ، أولا مع وجوب أن يحصل فيه . والقسمان باطلان ،فكان القول بانه تعالى حاصل فى جهة محالا و إنما قلنا إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه :

(الأول) : أن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام فى كونه حاصلا فى الحيز ممتداً فى الجهة ، واذا اثبت التساوى من هذا الوجه ثبت التساوى فى تمـام الذات على ما بيناه فى البرهان الأول فى نفى كونه جسما . واذا ثبت التساوي مطلقاً فـكل ماصح على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر ، ولمـــا لم يجب فى سائر الذوات حصولها فى ذلك الحيز وجب أن لايجب فى تلك الذات حصـولها فى ذلك الحيز وهو المطلوب .

(الثاني) : أنه لو وجب حصوله فى تلك الجهة وامتنع حصوله فى سائر الجهات لـكانت تلك الجهة مخالفة فى الماهية لسائر الجهات ، فحينئذ تـكون الجهات شيئا موجوداً ، فاذا كان الله واجب الحصول فى الجهة أزلا وأبداً التزموا قديماً آخر مـع الله تعالى فى الأزل ، وذلك محال .

(الثالث) أنه لو جاز فى شيء مختص بجهة معينة ان يقال اختصـاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل فى حيز معـين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير لايتمشى دليل حـدوث الأجسام فى ذلك . فثبت أن القائل بهذا القول لايمـكنه الجزم بحـدوث كل الأجسام ؛ بل يلزمه تجويز أن يـكون بعضها قديماً .

(الرابع) وهو أنا نعلم بالضرورة أن الاحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، واذا كانت بأسرها متساوية يـكون حكمها واحداً وذلك يمنـع القول بأن الله تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين .

فان قالوا : لم لايجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أزلي ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين :

(أحدهما) انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك لافوق ولاتحت ، فبطل قولكم .

(الثاني) لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضي تقدم الجسم ؛ لأنه لامعنى للجسم الا ذلك .

(الثالث) هو أنه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية فى العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون بعض على سبيل الوجوب مع كونها متساوية فى العقل، وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ، ولجاز ايضاً اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب ، وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات الصانع ، وباب اثبات وجوبه وقدمه .

(الخامس) أنه لو حصل فى حيز معين مع كونه لايمكنه الخروج منه لكان كالمفلوج الذي لايمكنه ان يتحرك أو كالمربوط الممنوع من الحركة ، وذلك نقص ، والنقص على الله محال .

وأما « القسم الثانى » وهو أن يقال إنه تعالى حصل فى الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه ، فنقول ان هذا محال ؛ لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الا بجعل جاعل وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله فى الحيز أزلياً ، لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً ، واذا كان فى الأزل مبرءاً عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز ، والا لزم وقوع الانقلاب فى ذاته تعالى وهو محال (×) .

(×) ص ٥٤ - ٥٦ « تأسيس التقديس » .

الجواب : أن لفظ الحيز والجهة فيه اشتراك

والـكلام على هذه الحجة على قول من يطلق الحيز والجهة ومن لا يطلق ذلك على مذهب مثبتة الجسم ونفاته مع قولهم إنه على العرش سواء ؛ فانه يمكن ان يقال : لو كان فوق العرش أو كان عالياً على العرش لـكانت فوقيته وعلوه ، إما واجباً ، و إما جائزاً . وساق الحجة . والجواب عنها : أن يعرف أن لفظ الحيز والجهة ونحو ذلك فيه اشتراك ، كما تقدم . فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والغمام ، وقد يراد به ماليس منفصلا عنه . كما ذكرنا أن لفظ « الحيز » و « الحد » فى المخلوقات يراد به ما ينفصل عن المحدود ويحيط به ، و يراد به نهاية الشيء وجوانبه ؛ فان كلاهما يحوزه . وقد يراد بالحيز أمر عدمى وهو ما يقدر فيه الأجسام ، وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان ، فيقولون : الحيز تقدير المكان . وكذلك « الجهة » قد يعنى بها أمر وجودي منفصل عنه ، فقد يعنى بها ما لا يقتضى موجوداً غيره ، بل يكون إما أمراً عدمياً واما نسبياً و إضافيا . واذا كان فى الألفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجبا ، ومنه ما يكون جائزاً . والاستفصال يكشف حقيقة الحال ، وحينئذ فالكلام عليها من وجوه :

ان عنى نهاية المتحيز . . وكونه بحيث يشار اليه لم نسلم ان ذلك غير واجب (وهو الوجه الأول)

الأول أن يقال : ماتعنى بقولك : لو حصل فى شيء من الجهات والأحياز لـكان إما أن يحصل مع الوجوب ، أو مع عدم الوجوب . أتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز ، وهي نهايته وحده الداخل فى مسماه ؟ أم تريد بالحيز شيئا موجوداً منفصلا عنه كالعرش ؟ وكذلك « الجهة » أتريد بالجهة أمراً موجوداً منفصلا عنه ؟ أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار اليه ، و يمكن الاحساس به وان لم يكن هناك موجود غيره ؟ فان أراد بالحيز المعنى الأول ، وهو ماهو من لوازم كل متحيز وان أراد بالجهة كونه يشار اليه من غير وجود شيء منفصل عنه : لم نسلم أن ذلك غير واجب ، و بهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكره من الوجوه .

الجواب عن الوجه الأول

أما قوله : لا يجب فى سائر الذوات حصولها فى ذلك الحيز ، فكذلك هذا . فيقال له : بل يجب فى سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه، وهو قدره ونهايته التي تحيط به ، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان، وهو عدمي، لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه الذى هو نهايته أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذى هو نهايته ، كما لا يجب ان يكون عين هذا هو عين الآخر ؛ فان حيزه بهذا التفسير داخل فى مسمى ذاته ونفسه وعينه ، والشيئان المتماثلان لا يكون أحدهما عين الآخر ؛ فان هذا لا يقوله عاقل، وهذا معلوم بالاضطرار لا نزاع فيه ، هذا لو سلم أن الأجسام متماثلة ، فكيف وقد تقدم أن هذا قول باطل .

الجواب عن الوجه الثاني

وكذلك قوله فى (الثاني) : لو وجب حصوله فى تلك الجهة لكانت مخالفة لغيرها ، فيكون موجوداً فيكون مع الله قديم آخر . يقال : اثبات صفة(١) قديمة ليس ممتنعا على الله ، كما اتفق عليه الصفاتية ، أو لا نسلم أنه ممتنع ، والقدر والحيز الداخل فى مسمى المتحيز الذى هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية ؛ فان كل وجود متحيز بدون الحيز الذى هو جوانبه المحيطة به يمنع أن يكون هو إياه والقديم الذى يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئا منفصلا عنه ؛ بل شيء يكون داخلا فى مسماه ليس خارجاً عنه .

الجواب عن الوجه الثالث

وقوله فى (الوجه الثالث) : لو جاز دعوى وجوب اختصاص شيء بجهة معينة جاز ان يدعى فى بعض الأجسام حصوله فى حيز بعينه على سبيل الوجوب ، وحينئذ لا يتمشى دليل حدوث الأجسام ؛ بل يلزمه تجويز قدم بعضها يقال له كل جسم فانه مختص بتحيز ، وحيزه الذى هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخلة فى مسماه ، وأما اختصاصه بحيز وجودي منفصل عنه فذلك شيء آخر لا يلزم ، كما قد بيناه . فعلم أن ذلك لا ينافى ما ذكروه من دليل حدوث الأجسام ، مع أن ذلك

---

(١) هذه الكلمة مطموس بعضها في الأصل . وتقدم هذا البحث ج ١ ص ١٤٠

الدليل لا نرتضيه لا لهذا لـكن لمعاني آخر ، ومع أن المنازعين له الذين يقـولون هو جسم أو له حد وقدر ينازعونه فى حدوث كل ما كان جسما أوله حد ، فقـد يقولون : دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات ، أو كل موصوف ، أو كل صفة وموصوف وحدوث كل قائم بنفسه أو كل موجـود ، ونحو ذلك .

الجواب عن الوجه الرابع

وقوله فى (الوجه الرابع) : الاحياز متسـاوية ، وذلك يمنـع الاختصاص ببعضها على التعيين . يقال له : الأحياز المتساوية التى تدعى فيهـا التساوى هي ما كانت منفصلة عن المتحيز ، كما ذكر من الخلاء والفراغ ، وأما الذي هو داخل فى مسمى المتحيز وهو جانبه وحده ونهايته ، فهذا تابع للمتحيز ، وهذه الأحياز مختلفة باختلاف المتحيزات ، فحيز كل متحيز وهو حـده ونهايته وجانبه يتبـع حقيقته ، وهذا ظاهر ، فحيز الذهب ذهب وحيز الفضة فضة بهذا الاعتبار .

الجواب عن الوجه الخامس

وقوله فى (الوجه الخامس) : المختص بحيز معين يـكون كالمربوط والمفلوج . يقال له : هذا انما يقال اذا كان فى حيز وجودي منفصل عنه ، أما ماهو داخل فى مسمى نفسه وهو حده ونهايته فلا يلزم ذلك فيه ، كما لا يلزم فى سائر المتحيزات ، وهذا ظاهر ؛ بل عدم هذا يستلزم عدم (١) فى سائر المتحيزات ، وهـذا ظاهر ؛ بل عدم هذا يستلزم عدم بعض الشيء .

« ثانية » ان أراد بالحيـز أمـراً موجوداً منفصلا عنه فحصوله فيه على سبيل الجواز (وهـو الجواب عن القسم الثاني)

الوجه الثانى أن يقال : إذا أراد القائل بأنه متحيز وأراد بالحيز أمراً موجوداً منفصلا عنه كالعالم والعرش فانه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز ، و بذلك يظهر الجواب عن قوله : ذلك الاختصاص لا يـكون الا بجعل جاعل وهو الفاعل المتقدم على التخصيص ، فيلزم أن لا يـكون ذات الله فى الحيز أزليا؛ فان هذا سلم

---

(١) كذا بالأصل ولعله : العدم .

على هذا التقدير بأن حصول ذاته فوق العرش ليس أزليا ، بل كان الله قبل أن يكون مستوياً على العرش ، سواء قيل إن الاستواء أمر نسبي إضافي أو قيل إنه من صفات الأفعال وانه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه : فعلى التقديرين إنما حصل الاستواء بخلقه للعرش ، وخلقه للعرش بمشيئته واختياره ،

قوله واذا كان في الأزل مبرءاً عن الوضع والحيز امتنع ان يصير مختصاً بالحيز الخ جوابه

وأما قوله : و إذا كان فى الأزل مبرءاً عن الموضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز والا لزم الانقلاب فى ذاته . يقال له : هذا ممنوع ؛ فانه اذا كان فى الأزل مبرءاً عن حيز وجودي كالعرش والغمام ثم صار بعد أن خلق العرش والعالم فوقه لم يكن ذلك ممتنعا ؛ فان تجدد النسب والاضافات عليه جائز باتفاق العقلاء ؛ وأما إن قيل إن الاستواء فعل وأنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا كما هو المعروف من مذاهب السلف وأهل الحديث : فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث ، وقد تقدم كلامه بان هذا لم يقم دليل عقلي على نفيه ، وان جميع الطوائف يلزمهم القول به ، وليس ذلك انقلاب فى ذات الله(١) بحال كما تقدم .

وهو إنما ادعى لزوم الانقلاب لأنه أخذ لفظ الحيز بالاشتراك فقدر أنه يصير متحيزاً بعد أن لم يكن متحيزاً ، ومعلوم أن هذا يوجب انقلاب ذاته ؛ فان ضرورة صير (٢) المتحيز متحيزاً توجب الانقلابات ؛ لكن هذا التحيز هو القسم الأول ، وهو التحيز اللازم للمتحيز الذى يمتنع انفصاله عنه . والمراد بالحيز فى هذا المتحيز إما أمر عدمي ، أو إضافى ، أو المراد به جوانب المتحيز ونهايته . فلو كان فى الأزل مبرءاً عن هذا ثم صار موصوفا به لزم الانقلاب . ونظيره فى المخلوقات أن يصير ماليس بجسم جسما ، وهذا عند قوم ممتنع ، وعند قوم قد يقلب الله الأعراض

---

(١) بالأصل : في كتاب الله . وهو غلط .

(٢) بالأصل : عسر . أو : غير .

أجساماً ، وذلك انقلاب بلا نزاع ، أما إذا اريد بالحيز أمراً موجوداً منفصلا عنه فلا يلزم بكونه فوقه وعليه أن تنقلب ذاته بوجه من الوجوه .

فان للناس فى كونه فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين ، وأهل الحديث ، والفقهاء ، والصوفية (١) من اصحاب ابى حنيفة والشافعي واحمد وغيرهم : (أحدهما) أنه مجرد نسبة واضافة بين المخلوق والخالق او بين العرش والرب ، تجددت بخلقه للعرش من غير أن يكون هو فى نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً ، وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته ، و تمتنع الحركة عليه . و (القول الثاني) هو المشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث و كثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية (٢) من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد أن خلق السموات والأرض ؛ كما دل عليه القرآن ؛ فيكون قد استوى عليه بعد ان لم يكن مستوياً عليه ؛ و كذلك استواؤه الى السماء ، ومجيؤه و إتيانه ؛ كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة ؛ وعلى هذا التقدير فليس فى ذلك انقلاب لذاته ؛ بل قد ذكر هو أن ليس فى الأدلة العقلية مايحيل ذلك .

« ثالثا » ان يقال : تحيزه واجب اذا عنى به تقدير المكان

الوجه الثالث ان يقال : تحيزه واجب و يجزم بذلك بناءا على أن نفس العرش ليس بحيز ؛ بل الحيز تقدير المكان ؛ ومن قال بذلك فهم في جواز الحركة عليه على قولين . فمن قال بالامتناع يقول إنه لما خلق العرش تجددت بينه و بين العرش نسبة ولم يتغير عما كان موصوفاً — إن وصفه بأنه متحيز . فانا قد ذكرنا أن للقائلين بأنه على العرش في ذلك قولان .

---

(١) كذا بالأصل . وقاعدته في حكاية أقوال هؤلاء اذا ذكر الصوفية أن يذكرهم بعد الفقهاء .

وقد يقول : إن حصوله فى الحيز المعين واجب . ومن قال ذلك يجيب عن أوجهه الخمسة : أما (الوجه الأول) فمبني على تماثل المتحيزات ، وقد تقدم أن هذا باطل .

عود على الجواب عن الوجه الثاني

وأما قوله (فى الوجه الثانى) أنه لو وجب حصوله فى الجهة وامتنع حصوله فى غيرها لكانت تلك الجهة مخالفة لغيرها فى الحقيقة فتكون موجودة فيكون مع الله قديم غيره تعالى . يقال له : هؤلاء لايقولون إن الحيز الذى يجب لله أمراً موجوداً منفصلا عنه ، بل هو عندهم أمر عدمى بينه و بين الله نسبة و إضافة ، أو هو تقدير المكان ، وذلك لايقتضى وجود قديم آخر مع الله . ومن قال إن تقدير الزمان وتقدير المكان وجوديان قال بقدمهما جميعا كما يقول ذلك طائفة من الصابئة ومن اتبعهم . ثم قد يقولون إن ذلك لازم لواجب الوجود بنفسه ، وقد يقولون ان القدماء خمسة : الزمان ، والمكان ، والنفس ، والهيولى ، وواجب الوجود بنفسه ، كما يقول ذلك بعض الصابئين ومن اتبعهم كديمقراطيس(١) .

والغرض ان المسلمين الذين يقولون ليس مع الله قديم منفصل عنه موجود لايقولون ان الحيز موجود ، وقد تقدم الدليل على ذلك ، وقدقال هو بعد هذا : إنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض . وذلك ينافى قوله ان ان الأحياز وجودية .

وأما قوله ماسبب الاختصاص بهذا الأمر العدم فسيأتي الكلام عليه .

عود على الجواب عن الوجه الثالث

وهؤلاء يقولون : قوله فى (الوجه الثالث) : لو جاز فى شيء مختص بجهة معينة أن يقال اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء ان بعض الأجسام حصل فى حيز معين على سبيل الوجوب ، وعلى هذا لايتمشى دليل حدوث العالم ؛ فثبت ان القائل بهذا القول لايمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ، بل يلزمه تجويز ان يكون بعضها قديماً . فهم يجيبون بجوابين :

---

(١) انظر مقالة « ديمقرطيس » في الملل والنحل جزء (٢ ص ١٠٠) .

أحدهما ان الأجسام مختلفة بالحقيقة فلا يلزم من اختصاص بعضها بصفة معينة أن يكون غيره مختصاً بمثل تلك الصفة ، كما أنه عندهم إذا اختص بسائر صفاته الذاتية لم يلزم أن يكون غيره مختصاً لغيره .

الثاني أنهم إذا قالوا بان بعض الأجسام الباقية مختص بحيز معين انما يبطل الدليل الذي ذكره منازعوهم ، ولاريب فى بطلان هذا الدليل عندهم ، كما اتفق السلف والأئمة على أنه من الكلام المنهى عنه ، ومن قال من هؤلاء إنه جسم لم ينكر أن الأجسام كلها ليست محدثة ، كما لاينكر أن القائمات بأنفسها كلها ليست محدثة ، وأن الموصوفات كلها ليست محدثة ؛ بل يضلل من يطلق العموم بحدوث الأجسام ، كما يضلل من أطلق القول بحدوث الموصوفات والقائمات بانفسها او الموجودات .

عود على الجواب عن الوجه الرابع

ويقولون قوله فى الوجه (الرابع) : إنا نعلم بالضرورة أن الأحياز باسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، وذلك يمنع وجوب الاختصاص ببعضها . فهم يقولون : ليس الاختصاص لمعنى فيها ؛ بل هو لمعنى فى نفسه وهو امتناع الحركة عليه والانتقال عنه ، كما يوافقهم هو على ذلك ، وأيضاً فالعالم مختص بحيزه لمعنى فيه لا في حيزه .

سؤال اورده من جهة منازعيه ، واجاب عنه . جوابهم عنه

وأما السؤال الذى أورده من جهتهم : لم لايجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ، وجوابه بأنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف ، و بأنه لو كان الفوقاني متحيزاً عن التحتاني لكانت وجودية . فانهم يقولون : كونه فوق العالم انما يظهر اذا خلق العالم ؛ فانه لما خلقه وهو على علو يستحقه بنفسه ، وخلق العالم بصفة التحت وجب أن يكون فوق العالم لمعنى فى نفسه وفى العالم ، لا لمعنى وجودي فى الحيز ، و إن لم يكن قبل خلق العالم ولافوق العالم الا لعدم المحض

والخلاء الصرف : فالاختصاص بالحيز لامتناع الحركة عليه عندهم ، ووجوب علوه لمعنى فى نفسه وفى العالم .

وكذلك قوله فى الثالث : لو جاز اختصاص ذات الاله ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية ، يلزم استغناؤها عن الصانع. فيقولون هذا بناء على أن الأحياز أمور وجودية ، وليس الأمر كذلك ؛ بل هي أمور عدمية .

وقوله فى الخامس انه يكون كالمفلوج الذى لايمكنه الحركة وهو نقص ، وهو على الله محال . فيقال : أنت تقول ان نفي النقص عن الله لايعلم بالعقل . وأنت أيضاً تقول : لايجوز عليه الحركة ، وقد تقدم الكلام على هذا فى آخر حجة من نفى الجسم ، وهو برهان الحركة ، و بينا أن ماوصف به قول منازعيه يلزمه مثله أو أكثر .

« رابعا » قول من لا يوجب حصوله في حيز معين خارج عنه بل يجوز ذلك (وهو من الجواب عن القسم الثاني)

الوجه الرابع قول من لايوجب حصوله فى حيز معين خارج عنه وجودياً كان او عدميا ؛ بل ذلك عنده على سبيل الجواز مطلقاً ، وهو قول كل من يقول انه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض بعد ان لم يكن مستوياً عليه ، و يقول انه [استوى] الى السماء ، وأنه يجىء يوم القيامة و يأتي ، إلى سائر ماجاءت به النصوص من ذلك . وعلى قول هؤلاء يجب حصوله فى حيز معين جل وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق لالحيز معين ، و إذا حصل فى حيز معين جاز ان يكون حاصلا فيه ولم يجب .

قوله : ان ذلك محال ..

وأما قوله : إن هذا محال ، لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص الا بجعل جاعل وتخصيص مخصص ، وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، فيلزم

أن يـكون حصول ذات الله فى الحيز أزلياً ؛ لأن ماتأخر عن الغير لايكون أزلياً . يقال له : أما اختصاصه بحـيز دون حيز فهو الذى يفتقر الى جعـل جاعل ، وأما أصل التحيز فمن لوازم ذاته القدرة والفعل ؛ فان القدرة على كل شيء لوازم ذاته ، وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره . وعلى هذا فنقول : حصوله فى حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره ؛ وذلك لأن هـذا هو الفعل والتصرف والحركة ، كما يقولون : إنه مازال متكلما إذا شاء ، كذلك يقولون : مازال فاعلا بنفسه إذا شاء ، وعلى هذا فحصول ذاته فى الأزل يـكون ازليـا ؛ لأنه من لوازم ذاته ؛ لـكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره ، وذلك أن الأحيـاز ليست أموراً وجودية ، بل هي أمور عدمية ، فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعـل بنفسه ويتصرف . وتقدم الفاعل على هذا الفعل كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم لايوجب ذلك تقدما بالزمان .

« خامساً » ان يقـال اتريـد وجـوب الحيز مطلقـاً أو حيز معـين

وعلى هذا فيقال : الوجه الخامس : وقولك : لو حصل فى شيء من الأحياز والجهات لـكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أولا مع الوجوب. فيقال أتريد بالوجوب وجوب الحيز المطلق ؟ أو وجوب حيز معين ؟ فان أردت الأول فالوجوه الخمسة المذكورة لاتنفى ذلك . وإن أردت الثاني فقوله إن هذا يلزم أن لايـكون حصول ذات الله فى الحيز أزلياً . يقال هذا ممنوع .

قوله : ماترجح وجود ذلك الاختصاص الابجعل جاعل ، وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، وماتأخر عن الحيز لايكون أزليا . يقال له : التقدم فى مثل هذا لا يوجب أن يـكون بزمان يفصل بين الفعل والفاعل ، كمـا تقول حركت يدي فتحرك ثوبى أو تحرك خاتمي ونحو ذلك ، فحركة اليد متقدمة على حركة الخاتم والـكم ، ومع هذا فزمانهما واحد ؛ فـكـذلك إذا كان هذا التخصيص جائزاً وهو بمشيئته واختياره لم يمنع ذلك ان يتقدما على فعله تقدماً بغير

الزمان ، وهذا القدر وإن كان الفلاسفة يقولونه فى تقدمه على العالم فهؤلاء لم يقولوه فى ذلك ؛ بل قالوه فى تقدمه على هـذا الفعل القـائم بنفسه والتحيز المعين ، وهم يقولون ذلك فى سائر ما يضاف اليه من اعيان الأقـوال وأعيان الأفعـال القائمة بنفسه التى يمـكن أن يـكون يقول ويفعل غيرها مما يـكون بمشيئته واختياره ، وهـذا قول طوائف كثيرة من منازعيه معروف عنهم من أهل الـكلام وأهل الحديث والصوفية وغيرهم .

فصل (١)

قوله (البرهان الخامس) انـه يلزم على القول بالجهة أن يكون في جهة التحت في بعض الأحوال

قال الرازى (البرهان الخامس) هو أن الأرض كرة ، فاذا كان كـذلك امتنع كونه تعالى فى الحيز والجهة . بيان الأول أنه إذا حصل خسوف قمري فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل فى أول الليل ، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا إنه حصل فى آخر الليل ، فعلمنا أن أول الليل فى أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل فى أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة. وانما قلنا إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق فى شيء من الأحياز ، وذلك أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التى هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سـكان أهل المغرب ، وعلى العـكس . فلو اختص الباري بشيء من الجهات لـكان تعالى فى جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس ، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم ، فثبت أنه يمتنع كـونه مختصا بالجهـة (×) .

ماذكـره الرازي مـن اسـتدارة الأفلاك لا ننازعه فيـه

والـكلام على هذا ان يقال : هذا الذي ذكره مبني على أن الأرض مستديرة والأفلاك مستديرة . وهذا القدر قد ينازعه فيه بعض الناس ، فان من أهل الـكلام

(١) قال الناسخ في الحاشية : فائدة في الجهة .

(×) ص ٥٦ ، ٥٧ .

من نازعه فيه ودفع كون الأفلاك مستديرة ، كما فعل بعض من رد عليهم فى كتاب « الدقايق » وغيرهم ، وكذلك قد يدفع ذلك بعض من ينتسب الى العلم وربما حصل هذا من أقوال المنجمين التى يخالف الشرع ، وكذلك المتكلم قد ينازع فى هذا بطريق جدلية ، وهذا المتفقه قد ينازع فى هذا زعماً منه أن هذا مخالف للشريعة ، وليس مع واحد منهما دليل شرعى ولا عقلى يخالف ذلك ، ولا يمنع كون الأفلاك مستديرة ، ولا ينقل عن أحد من أئمة الاسلام وعلمائه النزاع فى ذلك بل قد ذكر غير واحد من علماء المسلمين مثل الشيخ ابي جعفر بن المنادي أحد العلماء المشاهير ذوى التصانيف الكثيرة من الطبقة الثانية من أصحاب الامام احمد (١) ومثل محمد بن حزم ، ومثل ابي الفرج ابن الجوزي إجماع المسلمين على أن الأفلاك مستديرة ، وأبو جعفر من أعظم الناس اطلاعاً وكذلك هؤلاء . واذا ذكر هو أو غيره اجماع علماء المسلمين على أن الأفلاك مستديرة كان من نازع بعد هذا الاجماع من متكلم ومتفقه وغيرهما مسبوقاً بالاجماع ، وماعلمت منازعاً فى ذلك الا نقل الاجماع الذي ذكره ابو جعفر بن المنادي . وإن كان قد نقل عن بعض السلف نزاع فى حركة الأفلاك ؛ لكن ماعلمت عنهم نزاعا فى استدارتها .

وقد ذكر العلماء دلالة الكتاب والسنة على ان الأفلاك مستديرة من وجوه كثيرة ليس هذا موضعها ، قد كتبنا فى ذلك ماتيسر فى غير هذا الموضع (٢) مثل قوله تعالى فى موضعين من كتابه : (وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون) قال ابن عباس : فى فلكة مثل فلكة المغزل . و« الفلك » فى اللغة هو الشيء المستدير ، ومنه يقال : تفلك ثدي الجارية . إذا

---

(١) أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد أبو الحسين من الطبقة الثانية (م ٣٣٦ هـ) .

(٢) انظر رسالة « العرشية » وتفسير الآيتين في فتاويه .

استدار ، ومنه : فلكة المغزل ، وقال النبي ﷺ فى الحديث الصحيح : «إذا سألتم الله الجنة فأسألوه الفردوس ، فانها أعلا الجنة،وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن» والأعلى لايـكون الأوسط الا اذا كان الشكل مستديرا ؛ بخلاف المربع والمثلث ونحوها من الأشكال فانه لايـكون أعلاه أوسطه .

وفي حديث الأطيط الذي رواه ابو داود وغيره عن جبير بن محمد ، عن جبير ابن مطعم ، عن أبيه ، عن جده ، قال : « أتى رسول الله ﷺ أعرابي ، فقـال يارسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلـكت الأنعام فاستسق الله لنا فانا نستشفع بك الى الله ونستشفع بالله عليك ، فقال رسول الله ﷺ : ويحك أتدرى ماتقول ، وسبح رسول الله ﷺ فمازال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه اصحابه ثم قال : ويحك أتدري ماتقول ، لايستشفع بالله على أحد من خلقه ، شـان الله أعظم من ذلك ، ويحك اتدري ماالله ، إن عرشه على سمواته هكذا وقال بأصابعه مثل القبة عليه ، وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب » قال ابو داود وقال ابن بشار فى حديثه : « ان الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته » وسـاق الحديث ولفظ عثمان بن سعيدعن ابن بشار « إن الله فوق عرشه ، فوق سمواته ، فوق أرضه مثل القبة ، وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبـــــة ، وأنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب » .

وقد قال سبحانه وتعالى : (وسع كرسيه السموات والأرض) وفى حديث ابي ذر عن النبي ﷺ قال : «ماالسموات السبع فى الـكرسى الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، والـكرسي فى العرش مثل تلك الحلقة فى الفلاة ، والعرش لايقدر أحـد قدره إلا الله » وقد روى ابو بـكر الخلال فى كتاب « السنة » : اخبرني حرب حدثنا محمد بن مهدي ومالك ، ثنا اسماعيل بن عبدالـكريم ،ثنا عبدالصمد بن معقل قال سمعت هناد ذكر من عظمة الله تعالى ؛ قال : إن السموات السبع والأرضين

السبع والبحار لفي الهيكل ، وان الهيكل لفى الكرسى ، وإن قدميه على الكرسى . وقال الخلال : سألت ابراهيم الحربي عن حديث وهب بن منبه « ان السموات والأرض لفي الهيكل » فقال : الهيكل هو الشي العظيم ، وأنت اذا دخلت البيعة ورأيت الشيء العظيم يعنى عندهم يسمونه الهيكل « و إن الهيكل لفي الكرسى ؛ و إن الكرسي لفى العرش . قال : والعرش اعظم من ذلك » وروى عمر بن سعيد : حدثنا الحماني ، حدثنا الحكم بن ظهير ، عن عاصم ؛ عن زر عن عبد الله هو ابن مسعود قال : ماالسموات والأرض فى الكرسى الامثل حلقة بأرض فلاة. وقال : ثنا يحي الحماني ؛ ثنا أبو معوية عن الأعمش ؛ عن مجاهد قال ما لسموات والأرض فى الكرسى إلا بمنزلة حلقة فى أرض فلاة ، وقال : ثنا موسى بن اسماعيل ، ثنا حماد هو ابن سلمة ؛ عن عاصم ، عن زر ؛ عن عبدالله بن مسعود قال بين السماء السابعة و بين الكرسى خمسمائة عام ؛ ومن الكرسي الى الماء خمسمائة عام ، والعرش على الماء ؛ والله فوق العرش ؛ وهو يعلم ماأنتم عليه. وقال ثنا يحي الحمانى وابو بكر ؛ قالا حدثنا وكيع ؛ عن سفيان ؛ عن عمار الدهنى ؛ عن مسلم البطين ؛ عن سعيد بن جبير ؛ عن ابن عباس ؛ قال . الكرسى موضع القدمين ؛ والعرش لايقدر قدره الا الله .

وقداخبر الله تعالى فى كتابه انه جعل الأرض فراشا،والسماء بناءا ؛ والأبنية هي الخيام والفساطيط ، وفيها استدارة، وذكر أنه جعل الأرض مهاداً ، وأنه بسطها وأخبر أنه جعل الجبال فيها أوتاداً . وروى الخلال فى كتاب « السنة » قال : أعطانى محمد بن عوف هذا الحديث وقال اروه عنى فانه بسماعي ابو المغيرة ، قال : ثنا ابن مهدي ، قال ثنا ابو الزاهرية ، عن أبي شجرة ، عن عبدالله بن عمرو ، أن النبي ﷺ سئل عن الأرض على ماهي ، قال : « الأرضون على الماء » وروى الامام أحمد فى مسنده ان النبى ﷺ قال : « مامن ليلة إلا والبحر يستأذن ربه

أن يغرق بنى آدم فينهاه ربه ، ولو لا ذلك لأغرقهم » وهذا كله مما يبين أن الماء محيط بالأرض ، وان من شأنه العلو عليها . ولكن الله مهد الأرض وقد ثبتها و بسطها فى الماء ، وأوتدها بالجبال الراسيات التى ترسيها أن تميد وتضطرب ؛ فان السفينة اذا كانت فى البحر لابد لها من شيء يثقلها و يسكنها والاّمادت واضطربت . وليس هذا موضع بسط ذلك وشرحه وما يرد عليه .

و إنما الغرض أنما ذكره هذا الرازى من استدارة الفلك لا ننازعه فيه ، كما قد ينازعه فيه بعض الجهال ، و كما ينقل هو ؛ فانه تارة يدخل مع المنجمين فى الشرك وعبادة الكواكب ، وتارة ينازعهم فى الأمور المعلومة من الحساب ، و كلاهما خروج عن الحق .

احتج بحجة اهل الحساب والأدلة على ذلك اكثر

وقد احتج هنا بالحجة المشهورة عند أهل الحساب الناظرين فى هيئة الأفلاك والأرض وهي صورتها وشكلها ؛ فانهم يستدلون على أن الشمس والقمر والكواكب تطلع فى مشرق الأرض قبل طلوعها فى المغرب ؛ وتغرب فى مشرق الأرض قبل غروبها فى المغرب ؛ ولهذا يكون اوائل الليل والنهار فى المشرق قبل المغرب ، وأما اول الشهر فيكون فى المغرب قبل المشرق ؛ لأن الشهر هو بظهور الهلال ، والهلال يعظم ظهوره بقدر مباعدته للشمس واحتجاب الشمس ليرى نوره والشمس يتأخر غروبها فى المغرب عن غروبها فى المشرق فيبعد بقدر ذلك مابينها و بين الهلال فيعظم نوره ، واذا غربت ضعف بسبب البعد الشعاع الذي تحت الهلال فقوي المقتضى للرؤية وضعف المانع ، يستدلون على ذلك بالخسوف ؛ فانه يمكن الناس أن يرصدوه بالليل فى وقت واحد ، فيعلمون حدوثه عند أهل المشرق قبل حدوثه عند أهل المغرب ، و يعلمون قدره فى أقطار الأرض . وليس الاستدلال على ذلك مختصا بخسوف القمر ؛ بل هو ممكن بكسوف الشمس أيضا ؛ بل واقتران الكواكب ، و بكسوف الكواكب أيضاً ؛ بل و كل

أمر يكون فى الفلك فى درجة واحدة ؛ فان كل درجة من درج الفلك تطلع على الجانب الشرقى قبل الغربي ، فاذا كان فيها أمر غريب مثل الكسوف والخسوف والقران ونحو ذلك كان وقته من ليل أو نهار فى المشرق قبل وقته بالمغرب ، مثل أن يكون عند هؤلاء فى أوائل النهار ، وعند هؤلاء فى أواخره ، أو عند هؤلاء فى أوائل الليل ، وعند هؤلاء فى اواخره : كان بمنزلة خسوف القمر ويمكن الاستدلال ايضا بغير ذلك من الأدلة المعروفة .

ولم يستوف حجتهم ويوضحها

لكنه لم يستوف الحجة و يظهرها ؛ بل كلامه فى ذلك كلام الشادي ؛ فان القدر المرئي من الخسوف عند أهل المشرق لايجب أن يكون هو القدر المرئي من الخسوف عند أهل المغرب حتى يقال ان أهل المشرق والمغرب يرون الخسوف فى ساعة واحدة ، و يكون أول ليل هؤلاء آخر ليل هؤلاء ، بل قد يخسف القمر عند قوم دون قوم ، وقد يكون الخسوف عند قوم كلياً لجميع القمر وعند بعضهم جزئياً يخسف بعضه ، ولكن يشترك أهل المشرق والمغرب إذا اشتركوا فيه فى طرفيه ؛ فان الخسوف فى القمر يبدأ فيه من جانبه الشرقي ،وفى الشمس من جانبها الغربي ، واذا بدأ الخسوف فى القمر من جانبه الشرقي لايخسف حينئذ عند أهل المغرب ، و كذلك طلوع الشمس و كسوفها ، وقد يكون ضد ذلك .

والجواب عن تلك الحجة من مقامين الأول منع الملازمة

اذا عرف ذلك فالكلام على هذه الحجة من « مقامين » كسائر الحجج المذكورة فى منع كونه على العرش ؛ فان من يقول إنه فوق العرش و يقول هو مع ذلك ليس بجسم ولامتحيز ولا مركب يمنع ماذكره من الملازمة كما تقدم ذكره غير مرة ، سواء فرض أن العرش يكون تحت بعض الناس أو ان السموات تكون تحت بعض الناس أو لم يفرض. [ومن] وجوه :

---

(١) بالأصل : والكلام على هذه الحجة من وجوه . ثم زاد في الهامش مشيراً الى الأصل : من مقامين . و [من] تصل الكلام ، والمقامان زيادة فائدة .

ومن وجوه الأول أن الأرض تحت السماء حيث كانت

أحدها أن قوله : ان الأرض اذا كانت كرة فالجهة التى هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هى تحت بالنسبة الى سكان المغرب ، فلو اختص البارى بشيء من الجهات لكان فى جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس . يقال له : كان الواجب اذا احتججت بما ذكرته من أمر الهيئة تتم مايقولونه هم ومايعلمه الناس كلهم ؛ فانه لانزاع بينهم ولا بين أحد من بنى آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت ، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت ، وهذا وهم متفقون مع جملة الناس على أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية ، ولاالجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية ، ومتفقون على جهل من يجعل إحدى الجهتين فى نفسها فوق الأخرى أو تحتها .

وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من أن الجهات « نوعان » جهات ثابتة لازمة لاتتحول ، وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول . فاما الأول ، وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية ، فهي جهة العلو والسفل ، فالسماء أبداً فى الجهة العالية التى علوها ثابت لازم لايتبدل ، والأرض أبداً فى الجهة السافلة التى سفولها ثابت لازم لايتبدل ، وكلما علت اتسعت ؛ وكلما سفلت ضاقت ؛ فلهذا كان الأعلا هو الأوسع وكان السفل هو الأضيق ؛ ولهذا قابل الله تعالى بين عليين و بين سجين فى كتابه فقال : (كلا إن كتاب الابرار لفي علّيّين) وقال : (كلا إن كتاب الفجار لفى سجين) ولم يقل فى سفلين ، كما لم يقل هناك فى وسعين ؛ ليبين الضيق والحرج الذي فى المكان ؛ كما بين سفوله بمقابلته بعليين ، و بين أيضا سعة عليين بمقابلة سجين ؛ فيكون قد دل على العلو والسعة التى للأبرار ؛ وعلى السفول والضيق الذي للفجار .

وأما الجهات الست (١) فقد ذكرنا أنها تقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحركته ؛ ولهذا تتبدل بتبدل حركته وأعضائه . فاذا تحرك الى المشرق كان

(١) قال الناسخ في الهامش : فائدة في الجهات .

المشرق أمامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شامه ، وعلى هذا بنيت الكعبة لأن وجهها مستقبل مهب الصبا بين المشرق والشمال ، واركانها على الجهات الأربع فالحجر الأسود مستقبل المشرق ، واليماني مستقبل اليمن ، والغربي مستقبل الغرب والشامي مستقبل الشام الى القطب الشمالى وهو محاذ أرض الجزيرة كالرقة وحران ونحوهما ؛ ولهذا قال من قال من المصنفين فى دلائل القبلة كأبي العباس بن القاص وغيره : إن قبلة هذه البلاد أعدل القبل ؛ لان سكانها يستدبرون القطب الشمالى لا يحتاجون ان ينحرفوا عنه الى المشرق كما يفعل أهل الشام ولا الى المغرب كما يفعل أهل العراق .

فالانسان تتبدل جهاته بتبدل حركاته ، مع ان الجهات نفسها لم تختلف أصلا ولم يصر الشرقى منها غربيا ولا الغربي شرقياً . وكذلك الجهة التى تحاذي رأسه هي علوه ، والتي تحاذي رجليه هي سفله ، فاذا كان رجلان فى أقصى المشرق منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك وفى أقصى المغرب منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك فكل منهما تكون السماء فوقه لأنها تحاذى رأسه ، وكذلك الأرض تحته لأنها تحاذى رجليه ، كما أن السماء فوق الأرض فى نفسها وليس أحد هذين تحت الآخر فى نفس الأمر ، كما أن (سجين) الذي هو أسفل السافلين تحتهما ، ولو هبط شيئان ثقيلان من عندهما لانتهى الى أسفل السافلين وهو (سجين) لم يلتق ذلك الشيئان الثقيلان ؛ لكن لو قدر أن تخرق الأرض فيلتقيان هناك لكانت رجلا أحدهما الى رجلي الآخر ، ولو فرض أن أحدهما أخرقت له الأرض حتى يمر فى جوفها ويصل الى الآخر لكانت رجلاه تلاقى رجلي الآخر . فبهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما أن الآخر تحته بمحاذاته ناحية رجليه ، لكن الحركة السفلية هي الى أسفل الأرض وقعرها ، ومن هناك تبقى الحركة صاعدة الى فوق كحركة الصاعد من الأرض الى السماء ، فيكون

المتحرك من أسفل الأرض وقعرها الى ظهرها وعلوها على هذا الوجه كهيئة المعلق برجليه الى ناحية السماء وذراعيه الى ناحية الأرض ، وكهيئة النملة المتحركة تحت السقف والسقف يحاذى رجليها ، فتصير بهذا الاعتبار السماء تحاذي رجليه والأرض تحاذي رأسه . فمن هنا يقال : إن السماء تحته والأرض فوقه اذا كان مقلوباً منكوساً .

فيجتمع من هذا أمران : (أحدهما) ان تكون حركته على خلاف الحركة التى جعلها الله فى خلقه . و (الثاني) أن تبدل الجهة تبدلا إضافيا لاحقيقيا كما تتبدل اليمين باليسار ، والأمام بالوراء . ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لايتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرى . فكيف يتبدل العلو والسفل بتنكيس الانسان وقلبه على رأسه والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه ، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته ، ونحن لانمنع أن هذا قد يسمى علوا وسفلا بهذا الاعتبار التقديري الاضافي لكن هذا لايعتبر الجهة الحقيقية الثابتة .

وبهذا الاعتبار سمى فى هذا الحديث المروي عن أبي هريرة وأبي ذر عن النبي ﷺ حيث قال فيه : « لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله » فانه قدر الادلاء وهو ممتنع فسماه هبوطا على هذا التقدير ، كما لو قلبت رجلا الانسان ورمي الى ناحية السماء لكان قائماً على السماء .

وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لايكون فى الحقيقة قط إلا عالياً .

« ثانيـاً » أن ماذكرته وارد في جميع الأمور العالية

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أن يقال : هذا الذى ذكرته وارد فى جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع ومافيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر ومن الرياح وغير ذلك ؛ فان هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت ، ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة وان كان على مقتضى ماذكرته

تـكون هذه الأمور دائما تحت قوم كما تـكون فوق آخرين ، وتـكون موصوفة بالتحت بالنسبة الى بعض الناس وهي التحتية التقديرية الاضـافية ، وإن كانت موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت ، كما أنها أيضاً عالية بالعلو الاضافي الوجودي دون الاضافي التقديري . وإذا كان الأمر كذلك ولم يـكن فى ذلك من الاحالة الا ماهو مثلما فى هذا ودونه : لم يـكن فى ذلك محذوراً ؛ فان المقصود أن الله فـوق السموات ، وهذا ثابت على كل تقدير .

« ثالثـاً » أن ماذكرته في هذا الوجه لا يدفع لأنه ليس دونه شيء

وهذا يظهر بالوجه الثالث ، وهو أن يقال : هذا الذى ذكرته من هذا الوجه لايدفع ؛ فانه كما أنه معلوم بالحساب والعقل فانه ثابت بالـكتـاب والسنة ، قال الله تعالى : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) وقد روى مسلم فى صحيحه عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر » فاخبر أنه الظـاهر الذى ليس فوقه شيء ، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء ، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء فى ظهوره وعلوه على الأشياء ، وأنه ليس دونه شيء فلا يـكون أعظم بطونا منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد ، جمع فيها لفظ « البطـون » ولفظ «الدون» ـ وليس هو لفظ الدون (١) ـ بقوله : وأنت الباطن فليس دونك شيء ، فعلم أن بطونه أوجب ان لايكون شيء دونه ، فلاشيء دونه باعتبار بطونه والبطون يـكون باعتبار الجهة التى ليست ظاهرة .

ولهذا لم يقل : أنت السافل ؛ ولهذا لم يجىء هذا الاسم الباطن كقـوله «وانت الباطن فليس دونك شيء» الا مقرونا بالاسم « الظاهر » الذى فيه ظهوره

---

(١) لعله : وليس هو معنى الدون الناقص . كما يأتي تنبيه المؤلف عليه قريباً .

وعلوه فلايكون شيء فوقه ؛ لأن مجموع الاسمين يدلان على الاحاطة والسعة ، وأنه الظاهر فلا شيء فوقه ، والباطن فلا شيء دونه .

ولم يقل أنت السافل ، ولا وصف الله قط بالسفول لاحقيقة ولا مجازاً ؛ بل قال : « ليس دونك شيء » فأخبر أنه لايكون شيء دونه هناك ، كما جاء فى الأثر الذي ذكره مالك فى « الموطأ » أنه يقال : حسبنا الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله منتهى (١) فالأمر متناه مداه ، ولاشيء دونه فى معنى اسمه الباطن ليبين أنه ليس يخرج عنه من الوجهين جميعاً ؛ وذلك لأن مافى هذا المعنى من نفى الجهة شيء دونه هو بالنسبة والاضافة التقديرية ، والا ففى الحقيقة هو عال أيضاً من هناك والأشياء كلها تحته .

وهذا كما أن « الضار » و « المانع » و « الخافض » لاتذكر إلا مقرونة « بالنافع » « المعطى » « الرافع » لأن مافعله من الضرر والمنع والخفض فيه حكمة بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة ، فليس فى الحقيقة ضرراً عاماً ، وإن كان فيه ضرر فالضرر الاضافي بالنسبة الى بعض المخلوقات يشبه مافى البطون من كونه ليس تحته شيء ، وانه لو ادلى بحبل لهبط عليه ؛ فان الهبوط والتحتية أمر اضافي بالنسبة الى تقدير حال لبعض المخلوقات : هذا فى قدره ، وهذا فى فعله . وضلال هؤلاء الجهمية فى قدره كضلال القدرية فى فعله وكلاهما من وصفه ؛ ولهذا كانت المعتزلة ضالة فى الوجهين جميعا . وقد قابلهم بنوع من الضلال بعض أهل الاثبات حتى نفوا ماأثبتته النصوص . والله يهدينا الصراط المستقيم ، صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا .

---

(١) منتهى . مطموسة بالأصل ، والأثر معروف بهذا اللفظ ، والكلمات الثلاث بعدها غير واضحة في الأصل .

و بيان مافى الحديث الصحيح من قوله « وأنت الظاهر فليس فوقك شىء ، وأنت الباطن فليس دونك شىء » أنه من المعلوم أن « فوق » و « دون » من الأسماء التى تسميها النحاة « ظروف المكان » لدلالة لفظها على المكان اللغوي . فأما لفظ « الفوق » فظاهر ، وهو بحسب المضاف اليه ، فكون الشيء فوق لاينافى أن يكون تحت غيره ، وانتفاء أن يكون فوقه شيء لايمنع أن يكون تحته شىء . فقوله « وأنت الظاهر فليس فوقك شىء » فنفى أن يكون فوق الله شىء ، وذلك يقتضى أنه سبحانه وتعالى أكمل شىء ظهوراً . والظهور يتضمن العلو فلهذا قال : « فليس فوقك شىء » ولم يقل : فليس أظهر منك شيء ؛ لأنه لو اراد مجرد الانكشاف والتجلي للناس لنا فى ذلك وصفه بالبطون ؛ لأن كون الشىء ظاهراً بمعنى كونه معلوماً اومشهوداً ينافى كونه باطنا ، ولكن الظهور يتضمن معنى العلو ، ومن شأن العالى أبداً أن يكون ظاهراً متجلياً ؛ بخلاف السافل فان من شأنه أن يكون خفيا ؛ لأنه اذا علا ترآى للأبصار فرأته، فهو سبحانه مع ظهوره المتضمن علوه فلا شىء فوقه . وهو ايضاً باطن فلاشىء دونه .

ولفظ « الدون » ليس المراد به الدون أى الناقص . ولكن لما كان يقال : هذا دون هذا . اى دونه بمعنى أنه يحصل دونه و يجعل الآخر فوقه صار يفهم من اللفظ هذا ؛ بل هذا اللفظ فى كتاب الله تعالى فى مواضع ، قال تعالى : (فاتبع سببا . حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً) الى قوله (ثم اتبع سببا . حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لايكادون يفقهون قولا) فقوله (لم نجعل لهم من دونها ستراً) بين أن الستر إذا كان عليهم كالسقوف كان ذلك من دون الشمس ، فيكون بينهم و بين الشمس ، وتكون الشمس محجوبة مستورة عنهم بذلك الستر ، فتكون هي ابطن عنهم من الستر والستر أدنى اليهم ، وتكون الشمس من ورائه ، و كذلك قوله (حتى إذا بلغ

بين السدين وجد من دونهما قوما) الآية فهؤلاء القوم كان السدان من ورائهم ، اذ فى قولك : هذا فوق هذا ، وهذا دون هذا . ثلاثة أسماء : اسم مضـاف اليه ، وظرف مضاف الى هذا الاسم ، واسم أول متصل بالظرف ومتعلق به. ويقال هذا هو مضاف اليه اضافة معنوية ، كما يقال حروف الجر تضيف معاني الأسمـــاء الى الأفعـــــــال .

فاذا قيل : (وجد من دونهما قوماً) فالقوم هم المتعلقون بالمـكان الذي هـو دون السدين ؛ والسدان هما المضاف اليهما ، فـكونهما دون السدين هو بالنسبة الى ذى القرنين الذين وجدهما هناك ؛ فانه وجدهم اليه أدنى وأقرب ، والسدان أبعد ، والقرب إليه أحق بالظهور والبيان ، والبعيد عنه أولى بالاحتجاب والاستتار . هذه هي العادة فيما يقرب الينا ويبعد عنا من الأجسام. ولو جاء أحد من جهة السد لقال وجدت هؤلاء دون ذي القرنين . فالشيء الذى بين اثنين يقول هذا : هو دونك ويقول الآخر هذا دونك . وكل منهما صادق . كما لو كان بينهما حائط أو نهر أو بحر لقال هؤلاء لأهل تلك الناحية هذا دونكم . وكذلك يقـولون الآخرون هذا دونكم ، كما أن كل أهل جانب يقولون عن الأخرى هم من وراء هذا الحائط ومن خلفه ؛ إذ الجهات أمور نسبية إضافية . وكذلك قال تعالى : (ومن دونهما جنتان) فهاتان دون تلك ، والأولتان فوق هاتان ، وهاتان أدنى الينا .

ولهذا صار فى هذا اللفظ معنى القرب والبعد من وجه ، ومعنى الأحتجـاب والاختفاء من وجه . فقوله « وأنت الباطن فليس دونك شىء » نفى أن يـكون شيء دونه ، كما نفى أن يـكون فوقه . ولو قدر فوقه شيء لـكان اكمل منه فى العلو والبيان ؛ إذ هذا شأن الظاهر . ولو كان دونه شيء لـكان أكمل منه فى الدنو والاحتجاب ، إذ هذا شأن الباطن . وهذا يوافق قوله : « أقرب مايـكون العبد من ربه وهو ساجد » .

« رابعا » أنك لم تذكر على امتناع ذلك دليلا

وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال : إذا كان البارى فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون فى جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس فلم قلت ان هذا ممتنع وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية ؟ ! ولو قدر ان ذلك نقص فعندك ليس فى الأدلة العقلية مايحيل النقص على الله تعالى ، مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص ؛ بل هذا غاية الكمال والاحاطة كما بينه النبي ﷺ .

« خامسا » أن الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته في الأخرى لا يصلح

وأما قوله : « هذا باطل بالاتفاق بيننا و بين الخصم » فيقال فى الوجه الخامس مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك فى « نهايتك » فى ترتيب الطرق الضعيفة فى أصول الدين ، وذكرت منها : « الالزام » وهو الاستدلال بموافقة الخصم فى صورة على وجوب موافقته على الأخرى للازمة بينهما يذكرها المستدل فقلت : هذا النوع من الحجة لايصلح لافادة اليقين ، وهذا ظاهر ، ولا لالخام الخصم أيضا . و بيانه هو أن للخصم أن يقول انى إنما اعترفت بالحكم فى محل الوفاق لعلة غير موجودة فى محل النزاع ، فان صحت تلك العلة بطل القياس لظهور الفارق . و إن بطلت تلك العلة منعت الحكم فى محل الوفاق . فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم فى الأصل ، و بين ظهور الفارق بينه و بين الفرع .

وهذا بعينه وارد فيما ذكرته هنا ، فان الخصم الذى وافقك على أنه ليس فى جهة التحت هو يقول ان الله فوق العرش فوق السموات ، والعرش فوق السموات والسموات فوق الأرض ، ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم (١) من ذلك أن لا يكون فوق العرش . وهذا الخصم قد لايعلم أو لايسلم أنه ممكن أن يوصف بعض هذه الأجسام بانها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه . فنفوا أن يكون الله تحت

---

(١) وهذه الكلمة غير واضحة في الأصل .

شيء لمنافاته لذلك . فهذا الذى التزمته يقولون إنه لا يوجب أن لا يـكون تحت شيء من الأشياء بوجه . ولا يخلو إما أن تسلم ذلك ، أو تمنعه . فان منعت ذلك وقلت بل هذا يستلزم أن يـكون تحت بعض الأجسام مع كونه فوق العرش منعك المقدمة الجدلية ، وقالوا لا نسلم أنه حينئذ لا يوصف بما لا ينافي علوه من التحتية الاضافية التقديرية . وإن قلت إن هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا إضافية موجودة وإنما يوجب تحتية إضافية فهذا لا يضر ؛ فان الحـكم المقدر معلق بشرط ، والحكم المعلق بشرط معدوم بعدمه ، كما فى الحديث « لو أدلى أحدكم دلوه لهبط على الله » ومن المعلوم أن إدلاء شيء الى تلك الناحية ممتنع ، فهبوط شيء على الله ممتنع ، فـكون الله تحت شيء ممتنع . وإنما الغرض بهذا التقدير الممتنع بيان إحاطته من جميع الجهات ، وهذا توكيد لـكونه فوق السموات على العرش ؛ لا مناف لذلك .

وهذا الـكلام مع أنه فى غاية الانصاف فى المناظرة ، ففيه كمال تحقيق الحقائق على ماهى عليه ، وتبيين تطابق ماعلم بالفطرة العقلية الضرورية وبالخيال (١) العقلي الهندسى ، وماجاءت به الرسل ، وكمال مابعث الله به رسله من بيان أسمائه وصفاته ، وهذا هو ببيان الحق ان يتيقن و يتشابه ولا يختلف كما يختلف كلام هـذا المؤسس وأمثاله الذى هو من عند غير الله ، فلذلك يـكون فيه اختلاف كثير .

ومما يوضح ذلك ان المنازع له قد علم علماً يقينا بالشرع والعقل ان الله فوق العرش ، فـكل قول نافى ذلك فهو باطل ، فنحن نزهناه عن الوصف بالتحتية لأنه ينافى ذلك ، ولما فيه من النقص .

---

(١) كلمة : الخيال . يبدو عليها تشطيب غير كامل .

ويقول لنا فيما ذكرته من التحتية جوابان وجواب مركب

فهذا الذى ذكرته من التحتية لبعض الناس لنا فيه جوابان : (أحدهما) أن نمنع كون ذلك تحتية . (والثاني) أن نقول : مثل هذه التحتية ليس بممتنع . والجواب المركب من الجوابين أن يقال : لايخلو إما أن تكون هذه تحتية حقيقية تنافي علوه وتوجب النقص ، أولا تكون . فان لم يكن ذلك بطل ماذكرته هنا وإن كان كذلك فنحن لانسلم أنه يمتنع أن يوصف بمثل هذه التحتية ، وهذا منع على تقدير . أما أن تأخذ منا مسلما أنه لايوصف بالتحتية بحال وتحتج بذلك على أنه لايوصف بالعلو أيضاً فهذا باطل :

« سادساً » أنا نلتزم هذا المعنى اذا كان لازماً لكل ما يوصف بالفوقية وهو خير .

يظهر بالوجه السادس : وهو أنه يقال : إنك استدللت بموافقة الخصم لك على أنه لايوصف بالتحتية على أنه لايوصف بالفوقية ، فذكرت أن وصفه بالفوقية أو بغيرها يستلزم أن يكون موصوفاً بالتحتية ؛ فان جميع مايوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات والكواكب وغيرها يجب أن يوصف بهذه التحتية التى ذكرتها لما ذكرته من الحجة ؛ ثم قلت التحتية متفق على انتفائها فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية .

فيقال لك : إذا كان كل ماوصف بالفوقية فلابد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ماهو فوق وعال ولم يكن ذلك محذوراً ، فنحن نلتزم هذا المعنى الذى هو لازم لكل مايوصف بالفوق ، وهذا خير من أنه لايوصف لا بفوقية ولاغيرها ؛ فان ذلك يستلزم عدمه ؛ لأن مالايكون فوق شيء أصلا ولافى شيء من جهاته الست ولاداخل العالم ولاخارجه ولايشار اليه لايكون إلا معدوماً ، فثبوت هذا المعنى الذي ذكرته إن سلم أن منه تحتية تجامع الفوقية الحقيقية خير من سلب الفوقية وسائر المعاني السلبية المستلزمة لعدمه ؛ فانك نزهته مما ادعيت أنه تحتية لتنفي بذلك مايستحقه من الفوقية ، وذلك يستلزم عدمه بالكلية . فما في

قولك من النقص والعيب الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه أعظم مما ادعيته فى قول مخـــالفك .

واذا قلت له : هذه حجة توجب أن مذهبه يستلزم وصفه بالتحية وهي متفق على نفيها بيننا : قال لك : ولي أنا حجج أعظم من هـــذه توجب أن مذهبك يستلزم وصفه بالعدمية التى هي اعظم من التحتية ، وهي ممتنعة بالضرورة والاتفاق قال تعالى : (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) فمخالفو الرسـل ومنهم مخالفو ماجاء به الـكتاب والسنة لايأتون بقياس يردون به بعض ماجاءت به الرسل فيـــكون قياســـا أقاموا به باطلا إلا جاء الله فيما بعث به الرسل بالحق و بقياس أحسن تفسيراً و كشفا و إيضــــاحاً للحق ، كما أن الحجج الفطرية الضرورية التى تبين أن مذهب المؤسس يستلزم أن يـكون الله معدوماً هي مع أنها حق فهي أحسن بيانا و إيضاحاً وتفسيراً للمطلوب من قياسه هذا الذى بين به أن وصفه بالعلو والفوقية يستلزم وصفه بالسفول والتحتية .

و كذلك قول من يقول هذا يوجب ان يـكون فلـكا من الأفلاك . فيقال لهم : أنتم قد جعلتم لـكل فلك عقلا على حدة ، والأفلاك بعضها فـوق بعض . وقلتم : إن لـكل فلك عقلا ونفسـاً حتى ينتهى الأمر الى العقل الفعـال الذي لهذا الفلك القريب لنا ، ومع هذا فلم تجعلوا هذه العقول والنفوس المختصـة بفلك فلك من جنس الأفلاك ، بل زعمهم أنها لاداخل العالم ولاخارجـــه ، ولافوق ولاتحت ، مع جعلهم لها درجة بعد درجة ، فـكيف ينـكرون أن يـكون خالق لجميع فوق الجميع ، ومحيطاً به من جهته المحيطة جميعها ، وليس هو من جنسها حتى يقال فيه مايقال فى فلك فلك. و إن كان بعض متأخرى أهل الحديث وهو قد جعله بمنزلة ذلك (١) فهذا خطأ ، لأن الله ليس كمثله شيء ، والمخلوقات كلها كما [قال] ابن

(١) بالأصل : في الجميع • ولا معنى لها • ويبدو عليها التشطيب أيضاً •

عباس : ماالسموات السبع والأرضون السبع ومافيهن ومابينهن فى يـد الرحمن إلا كخردلة فى يد أحدكم . فهى فى قبضته أقل من أن تـكون نسبته اليها نسبةالفلك الى مافيه .

« سابعة » أن الشمس تسجد تحت العرش وهي في فلكها

الوجه السابع أنه قد ثبت فى الصحيحين عن أبي ذر قال « دخلت المسجد ورسول الله ﷺ جالس ، فلما غابت الشمس قال ياأبا ذر : هـل تدري أين تذهب هذه الشمس ؟ قال : قلت الله ورسوله اعلم . قال : فانها تذهب تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ، وكأنها قد قيل لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها » فاذا كان النبى ﷺ قد أخبر أنها تسجد كل ليلة تحت العرش فقد علم اختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها فى فلكها من جنس واحد ، وأن كونها تحت العرش لايختلف فى نفسه وإنما ذلك اختلاف بالنسبة والاضافة علم أن تنوع النسب والاضافات لايقدح فيما هو ثابت فى نفسه لامختلف .

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم في حديث النزول

ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره فى حديث النزول حيث قال النبي ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فاستجيب له ؟ من يسألنى فاعطيه ؟ من يستغفرني فاغفر له ؟ حتى يطلع الفجر » فقالوا : قد ثبت ان الليل يختلف بالنسبة الى الناس فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق قبل أوله ، ونصفه وثلثه بالمغرب ، قالوا : فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل فى جميع أجزاء الليل ، إذ لايزال فى الأرض ليل قالوا : أو لايزال نازلا وصاعداً وهو جمع بين الضدين .

وهذا انما قالوه لتخيلهم من نزوله مايتخيلونه من نزول أحدهم ، وهذا عين التمثيل ، ثم انهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذى لايمكنه ان يجمع من الأفعال مايعجز غيره عن جمعه ، وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه يوم

القيامة كل منهم يراه مخليا به و يناجيه لا يرى انه متخليا لغيره ولا مخاطب لغيره ، وقد قال النبي ﷺ : « اذا قال العبد (الحمد لله رب العالمين) يقول الله : حمدني عبدي . واذا قال (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي» فكل من الناس يناجيه والله تعالى يقول لكل منهم ذلك ، ولا يشغله شان عن شان ، وذلك كما قيل لابن عباس : كيف يحاسب الله تعالى الخلق فى ساعة واحدة ؟ فقال كما يرزقهم فى ساعة واحدة .

ومن مثل مفعولاته التى خلقها بمفعولات غيره فقد وقع فى تمثيل المجوس القدرية ، فكيف بمن مثل أفعاله بنفسه أو صفاته بفعل غيره وصفته .

يقال لهؤلاء أنتم تعلمون أن الشمس جسم واحد ، وهى متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف ، ثم إنه بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين ، وقريبة من قوم و بعيدة من آخرين ، فيكون عند قوم عنها ليل ، وعند قوم نهار ، وعند قوم شتاء ، وعند قوم صيف ، وعند قوم حر ، وعند قوم برد . فاذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار فى وقت واحد لطائفتين وشتاء وصيف فى وقت واحد لطائفتين فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله الى عباده ونداه إياهم فى ثلث ليلهم و إن كان مختلفا بالنسبة اليهم ، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن ، ولا يحتاج أن ينزل عن هؤلاء ، ثم ينزل على هؤلاء ؛ بل فى الوقت الواحد الذي يكون ثلثا عند هؤلاء وفجرا عند هؤلاء يكون نزوله الى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا ، فسبحان الله الواحد القهار (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين) .

جواب آخر لهؤلاء

و يقال لهؤلاء كما قيل للرازي وأمثاله : هل حكم الحس والخيال والعقل الذي به تعلم الجسمانيات مقبول فى الربوبية ، أو مردود . فان كان مقبولا بطل قوله كله

حيث اثبت حيا عالما قادرا لايتحرك ولايسكن ولايقرب ولايبعد ولايفعل بنفسه فعلا ، وزعمت مع ذلك أنه غير عاجز ولا مقيد ولا ممنوع . وان كان مردودا بطل ماضربته من الأمثال فى رد حقيقة ما أخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو أعلم به منك ومن امثالك .

فصل

قوله (البرهان السادس) لو كان مختصة بالحيز والجهة لكان مساوية للمتحيزات

قال الرازي : (البرهان السادس) : لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحيان والجهات لكان مساوياً للمتحيزات ، وهذا محال ، فذلك محال . بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصاً بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز بحيث يمنع غيره ان يكون بحيث هو ، ولو كان كذلك لكان متحيزاً ، وقد بينا فى الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة فى تمام الماهية ، فثبت انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات . وإنما قلنا إن ذلك محال ، لأن المثلين يجب تساويهما فى جميع اللوازم ، فلزم إما حدوث الكل ، وإما قدم الكل . وذلك محال .

فان قيل حصول الشيء فى الحيز وكونه مانعاً لغيره ان يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات ، ولايلزم من الاستواء فى الاحكام واللوازم الاستواء فى الماهية . والجواب عنه من وجهين .

« الأول » أن المتحيز له أحكام ثلاثة : أحدها أنه حاصل فى الحيز شاغل له . والثاني كونه مانعاً لغيره بان يحصل بحيث هو . والثالث كونه بحال لو ضم اليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ، ولاشك أن كلما يحصل فى حيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة ، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها فى نفسها الحجم والمقدار . وهذا المعنى معقول مشترك بين كل

الأحجام . ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يـكون صفة لشيء آخر ؛ بل لابد وأن يكون ذاتا ، واذا كان كذلك فالمتحيزات فى ذواتها متماثلة ، والاختلاف انما وقع فى الصفات ، وحينئذ يحصل التقريب المذكور .

و « الوجه الثاني » أن السؤال الذى ذكرتم إن صح فحينئذ لايمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان اشتركت فى الحصول فى الحيز إلاّ ان هذا اشتراك فى حكم من الاحكام والاشتراك فى الحكم لايقتضى الاشتراك فى الماهية ، واذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لايبعد فى العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ، وحينئذ لايطرد دليل حدوث الأجسام فى تلك الأشياء وعلى هذا التقدير لايمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام (×) .

الكلام عليها من مقامين ايضاً

فيقال : هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة . والكلام عليها من المقامين المتقدمين (احدهما) قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولاهو متحيز كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة اصحابه وغيرهم . فعلى هذا لايلزم من نفى كونه متحيزاً نفي كونه على العرش . وقد تقدم مافى ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين .

(المقام الثاني) من لاينفي ذلك بل يسلم اثباته ، أولايتكلم فيه بنفي ولا اثبات. والكلام فى هذا المقام من وجوه :

ومن وجوه : « أولا » لا نسلم ان يكون مساوياً للمتحيزات

أحدها : لانسلم أنه لو كان مختصاً بشيء من الاحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات . وماذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم

(×) ص ٤٧ ـ ٥٠

ابطال ذلك بما لاحاجة الى اعادته ، وأن القول بتماثلها من أضعف الأقـوال ؛ بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء .

« ثانياً »الجواب عن احكام المتحيز التي ذكرها

الوجه الثاني : قوله لو كان مختصاً بحيز لـكان معنى كونه شاغلا للحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو . يقال :قد تقدم أن الحيز قد يراد به مايحوز الشيء وهي نهاياته وحدوده الداخلة فيه . وقد يراد به الشيء الذى يكون منفصلا عنه وهو محيط به . و كلاهما أمر وجودي ، وليس كونه مختصاً بالحيز بهـذا المعنى ان يكون شاغلا لحيز ، بل الحيز هنا إما بعضه و إما مايلاقيه من خارج ، وليس فى شيء من هذين كونه شاغلا لحيز . وقد يراد بالحيز ماهو تقدير المـكان . وهذاهو الحيز عند كثيرمن أهل الـكلام الذين يفرقون بين الحيزوالمـكان . والحيز على هذا أمر عدمي كما تقدم تقرير ذلك .

وقوله : إنا نعلم بالضرورة ان الأحياز باسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض وخلاء صرف . وقوله : قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض و بينا ذلك .

و يـكفي أن يقال هنا : لانسلم أن الحيز أمر موجود ، واذا لم يـكن هنـاك موجود فقوله : شاغل لذلك الحيز . ليس فيه معنى زائد على كونه موجوداً بنفسه بحيث يشار اليه .

وقوله : لو كان مختصاً بحيز لـكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره . لايستقيم حتى يبين أن الاختصاص بالحيز هو الشغل لذلك الحيز . وهو لم يفعل ذلك . فاذا قيل : الاختصاص بالحيز هو الاختصـاص بما يحوزه من الجوانب لم يكن معناه ذلك . واذا قيل : هو الاختصاص بتقدير المـكان بالمتحيز فالاختصاص بالحيز بهذا المعنى يوجب كونه متحيزا فلاحاجـة الى ماذكره من

الدليل على كونه متحيزا . وأما كونه منع غيره أن يـكون بحيث هو فهذا مبني على تداخل الأجسام وليس هذا داخلا فى حقيقة المتحيز ، فان المتحيز يعلم انه متحيز قبل العلم بـكونه بحيث يمنع غيره أن يـكون بحيث هو .

« ثالثا » انه لم يذكر حجة عـلى تمـاثل المتحيزات هنـا ولا هناك

الوجه الثالث قوله : الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون لها فى نفسها الحجمية والمقدار ، وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام ، ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمنع ان يـكون صفة لشيء آخر ؛ بل لا بـد وأن يـكون هو الذات . يقال : هذا الذى احلت عليه الاحتجاج على تماثل المتحيز فاير ادك لذلك السؤال ثم كونك تذكر فى الجواب من ما قد احلت عليه تـكرير محض بلا فائدة . فالواجب إما ذكر الحجة الدالة على التماثل إما ابتداء و إما جواباً و إما ترك هذا السؤال للجواب ؛ فانه لم يحصل به التقريب .

« رابعا » قـد قدمنا أن المقدار صفـة المقـدر لا نفسه

ثم يقال فى الوجه الرابع قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به ؛ لأنه نفس المقدر وحقيقته ، قال تعالى (وكل شيء عنده بمقدار) وقال (قد جعل الله لـكل شيء قدراً) فجعل المقدار القدر للأشياء ؛ ولم يجعل ذلك أعيان الأشياء وذواتها ، كما قال تعالى : (وما ننزله الا بقدر معلوم) و بينا أن كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يـكونا سوءاً بالنسبة الى الذات الموصوفة بهما ، فليس جعل أحدهما ذاتا والآخر صفة بأولى من العكس ، و بينا أنه وان قيـل إنه الذات فليس جعل أحدهما ذاتا والآخر صفة بأولى من العكس ، و بينا أنه و إن قيـل إنه الذات فليس هو تمام الحقيقة ؛ بل الحقيقة مؤلفة مما به الاشتراك ومابه الامتياز .

فالمتحيز و إن كان جنساً كما قيل فى الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون متماثل الأنواع ؛ فان التماثل يحتاج الى الاشتراك فى جميع الصفات الذاتية ، وهو قد سـلم أن المتحيزات مختلفة فى الصفات ، فيجوز أن يـكون كل جسم وان كان التقدير

ذاته فله صفات ذاتية مختصة به ، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم : إن الجوهر جنس ، وتحته انواع إضافية ، وتحت كل نوع أنواع الى النوع الشامل الخاص الذى تتفق أفراده فى تمام الماهية الحقيقية . وقد تقدم بسط هذا فلا نعيده إذ لم يذكر هو الحجة على ذلك بل أحال على ماتقدم

«خامساً» الجواب عن قوله ان صح هذا السؤال لم يطرد دليل حدوث الأجسام

الوجه الخامس قوله : إن صح هذا السؤال لم يمكن القطع بتماثل الجواهر ؛ لاحتمال أن يقال : الجواهر وان اشتركت فى الحصول فى الحيز إلا أن هذا اشتراك فى حكم من الأحكام ، والاشتراك فى الحكم لايقتضى الاشتراك فى الماهية . يقال لك هذا أولا مبني على ثبوت الجوهر الفرد ، وهذا فيه من النزاع المشهور ماقد عرف ، وأنت قد اعترفت بأنك مع الأذكياء المتوقفين عن نفيه وإثباته . وإذا لم يعلم وجود جوهر منفرد لم يصح هذا الكلام . ثم إن كان الجوهر الفرد موجوداً فلا ريب أنه ليس مما يحس به حتى يعلم بالحس أن الجوهر مماثل له او غير مماثل ، وحينئذ فلا يمكن العلم بكون الجواهر متماثلة ، بل يقال : هي غير متماثلة كما قيل فى الأجسام . وقد قدمنا تنازع الناس هل الجواهر جنس ؟ أو جنسان ؟ أو ثلاثة ؟ أو خمسة ؟ أو اكثر من ذلك ؟ مع أن الذين يقولون إنها جنس واحد لا يقولون هي متماثلة ، كما أن الحيوان عندهم جنس وليس متماثلا .

قوله : فحينئذ لايبعد فى العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب ، فلا يطرد دليل حدوث الأجسام فى تلك الأشياء . يقال : لاريب أن المسلك الذي سلكته فى حدوث العالم بنيته على هذا الأصل ؛ لكن من تأمل مايذكره من الأدلة في هذه المسألة ونحوها تبين له أن الذى يذكره من جانب المنازعين أقوى من الذى يذكره من جانب المسلمين ؛ وعلم بالاضطرار أن اعتقاد حدوث العالم على هذا الدليل ونحوه فى غاية الفساد ، وهذا من أخبث الكلام

الذي كان السلف يذمونه و يذمون أصحابه ؛ بل مثل هذه الحجج لاتصلح للمسائل الظنية ، فكيف تصلح لأصول الدين وقواعد الايمان ؛ وأنت تعترف بهذا في مواضع ؛ لكن انما تحتج هنا بذلك تهويلا على من لايعرف القضية ، وتوهم الناس أن هذا يقدح فى قاعدة من قواعد الدين ، وليس الأمر كذلك ، وإنما تظهر به فساد ماسميته أنت وأصحابك أدلة الدين وأصولا له ، وانت دائما تقدح فيها فان كانت هذه الأدلة هي أصول دين المسلمين فانت من أعظم الناس هدما لها فى مواضع ، والا فلا يضر القدح فيها .

ثم يقال : كون الجواهر متماثلة أمر غير معلوم . فان كان دليل الحدوث مبنيا على تماثلها فهو مبنى على مقدمة فاسدة أو غير معلومة .

« سادسة » قوله لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصه باحيازها على سبيل الوجوب

الوجه السادس قوله : لايبعد فى العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب . يقال له : الاحياز التى هي تقدير المكان ليست أموراً وجودية واذا لم تكن أموراً وجودية لم يجز أن يختص بعضها بمعنى يقتضى اختصاص جوهر به، وحينئذ فالعلم بكون الجواهر لايجب اختصاصها بأحياز معينة لايحتاج أن يبنى على تماثلها بل يعلم ذلك بدون العلم بتماثلها ، كما أن كثيراً من أهل الكلام الذين أثبتوا جواز الحركة والسكون والاجتماع والافتراق على الجواهر من غير بناء على تماثلها ، مع أن هذه الجواهر المشهودة فى السموات والأرض يشهد انتقالها عن أحيازها ، وهذه كافية فى إثبات العلم بالصانع لمن سلك هذه الطريق ، وقد تسلك هنا طرق أخرى ليس هذا موضعها .

«سابعة» قوله : فلا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء .

الوجه السابع قوله : وحينئذ لايطرد دليل حدوث الاجسام فى تلك الأشياء . يقال له : هب أن دليلك لم يطرد لكن من أين قلت أن سائر أدلة الناس تحتاج الى ذلك ، ثم غاية مافى هذا أن يكون بعض الأجسام غير معلوم الحدوث بهذا

الدليل ، فان كان هؤلاء ممن لايقول بان الله جسم فيمكنه العلم بحـدوث سائر الأجسام بأدلة أخرى ولو بالسمع . وان كانوا ممن يقولون بأنه جسم فلاريب أن الاجسام عندهم ليست كلها محدثة ، كما أن الذوات ليست كلها محدثة ، والقائمات بأنفسها ليست كلها محدثة ، والموصوفات ليست كلها محـدثة ؛ لاسيما وأنت تقول إن كل من قال إنه متحيز وأنه فى جهة لزمه القول بأنه جسـم منقسم ؛ بل تقول لـكل من قال انه فوق العرش لزمه أن يقول بأنه جسم . فاذا كان المنازعون لك القائلون بأنه على العرش يلزمهم كلهم القول بأنه جسم فـكيف تحتج عليهم بأن هذا يستلزم أن لايقطع بحدوث كل الأجسام وهذا عندك حقيقـة المذهب ، فهل تحتج على إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب مع ظهور القول بالنزاع فيه ؟!

فصل

قوله (البرهان السابـع) ان القول بأنـه في جهـة يفضي الى جـواز الاجتماع والافتراق عـلى ذاتـه

قال الرازي (البرهان السابع) أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لـكان عظيما ؛ لأنه ليس فى العقلاء من يقول إنه مختص بجهة ومع ذلك فإنه فى الحقارة مثل النقطة التى لاتنقسم ومثل الجزء الذى لايتجزأ ؛ بل كل من قال إنه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم فى الذات . واذا كان كذلك فنقـول : الجانب الذى منه يحاذي يمين العرش إما أن يـكون هو الجانب الذى منه يحاذي يسار العرش أو غيره . والأول باطل ؛ لأنه إذا عقل ذلك فلم لايعقل أن يقال إن يمـين العرش عين يسار العرش ، حتى يقال العرش على عظمته مثل الجـوهر الفرد والجزء الذى لايتجزأ وذلك لايقوله عاقل . والثاني باطل أيضاً لأن على هـذا التقدير تـكون ذات الله مركبة من الأجزاء ، ثم تلك الأجزاء إما أن تـكون متماثلة الماهية ، أو مختلفة الماهية والأول محال ؛ لأن على هذا التقدير يـكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة و بعضها متلاقية ، والمثلان يصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين ان يصيرا متبـاعدين ، وعلى

المتباعدين أن يصيرا متلاقيين ، وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على الله ، وهو محال .

والقسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة فى الماهية ، فنقول كل جسم مركب من اجزاء مختلفة فى الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، فلو لاحصول الوحدات لما عقل اجتماعها .

إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئاً و يساره شيئاً آخر ؛ لكن يمينه مثل يساره والا لكان هو نفسه مركباً ، وقد فرضناه غير مركب ، هذا خلف . واذا ثبت أن يمينه مثل يساره ، وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا فى جميع اللوازم : لزم القطع بان ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره ، وبالعكس ، ومتى صح ذلك فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الاجزاء ، فحينئذ يعود الأمر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله ، وهو محال : فثبت أن القول بكونه فى جهة من الجهات يفضي الى هذه المحالات ، فيكون القول به محالا (×) .

فيقال : هذه الحجة هي حجة على نفي كونه جسما ، فكان ذكره فى الفصل الأول على نفي كونه جسما أجود من ذكرها هنا ؛ ولكن ذكرها هنا لتكون حجة على من قال إنه على العرش . وذكر فيها قول من يقول إنه عظيم وليس بجسم ؛ فان النزاع فى هذا مشهور لو صرح به لاحتاج الى كلام آخر . واذا ثبت أنه ليس على العرش أمكن أن ينفى عنه الجسم فيقول لو كان جسما لجاز أن

هذه حجتهم على نفي كونه جسماً، ذكرها هنا لتكون حجة على من قال انه على العرش

(×) ص ٦٠

يكون على العرش مع ان هذا فيه نزاع بين مثبتة الجسم كما تقدم ذكره ؛ فان النزاع فى كونه على العرش بين مثبتة الجسم و بين نفاته أيضاً .

فالقائلون بأنه جسم منهم من يقول هو فوق العرش ، ومنهم من يقول هو فى كل مكان بذاته ، أو أنه ذاهب فى الجهات الى غير غاية و كذلك القائلون بأنه ليس بجسم منهم من يقول إنه على العرش ، ومنهم من يقول فى كل مكان متناهي أو غير متناهي ، ومنهم من يقول غير داخل فى العالم ولاخارجه . فالأقوال أربعة فى اختصاصه بما فوق العرش : أنه فوق العرش وهو جسم ، وفوق العرش وليس بجسم — وان كان الخواص من أهل السنة لايثبتون الجسم ولاينفونه — وأنه ليس فوق العرش وليس بجسم ، وأنه ليس فوق العرش وهو جسم .

والكلام عليها من المقامين المتقدمين أيضاً

واذا ظهر مافى هذه الحجة فالكلام فيها فى (المقامين) المتقدمين .

أحدها قول من يقول انه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم ، أو يقول هو جسم وليس بمنقسم ولامركب . وقد تقدم ذكر ذلك .

وأما (المقام الثاني) فالكلام فيه من وجوه :

ان اراد بالغيرين ما يجوز مفارقة احدهما الآخر لم نسلم انهذا الجانب منه غير الآخر

أحدها قولك : والجانب الذي يحاذي يمين العرش إما أن يكون هوالجانب الذى يحاذى يساره ، أو غيره. يقال : لانسلم الحصر ؛ بل لاهو هو ، ولاهو غيره. أو يقال : لانقول : إنه هو ، ولانقول : إنه غيره . فان كثيراً من متكلمى الصفاتية أو اكثرهم من الكلابية والأشعرية وطوائف من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية منهم من يقول الصفة لاهي الموصوف ولاهي غيره ، ومنهم من يقول أقول هي هي ، ولا أقول : هي غيره ، ولا أقول : لاهي هو ، ولاهي غيره .

وتوجيه الكلام أنه إما أن يريد بالغيرين ماجاز وجود احدهما دون الآخر أوماجاز مفارقة أحدهما الآخر بمكان أو زمان أو وجود . أو يريد بالغيرين ماجاز

العلم بأحدهما دون الآخر . فان أراد بالغيرين الأول لم يسلم أن هذا الجانب هو ذاك الجانب ولاهو غيره إلا إذا بين جواز أحدهما دون الآخر ، وهو يحتج بهذا الامتياز على جواز التفرق ، فيكون هذا دوراً باطلا ؛ لأنه لايثبت أنهما غيران بهذا التفسير حتى يثبت جواز انفصالهما ، ولايثبت جواز انفصالهما حتى يثبت انهما غيران وذلك دور .

و إن قيل في جوانب الاجسام المخلوقة إن هذا غير هذا فذلك لجواز وجود أحدهما دون الآخر ، والله سبحانه وتعالى صمد لايجوز عليه التفرق والانفصال كما تقدم بيانه ، وأن هذا الاسم يقتضى الاجتماع والقوة ، و يمنع التفرق والانفصال . واذا كانت الصمدية واجبة له كان الاجتماع واجباً له ، والافتراق ممتنعاً على ذاته ، وقد تقدم فى ذلك كلام موجز .

ومن قال : الغيران : ماجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود فانه قد يقول إن الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ليست كل صفة هي الأخرى ولاهي غيرها ؛ لأن محل الصفات واحد .

وأما « الحدود » فقد يقولون إن هذا الجانب فارق ذلك الجانب فى المكان وان كان لايفارقه فى الزمان والوجود . فقد يقال : إن هذا ليس بافتراق فى المكان وهذه منازعات لفظية اصطلاحية .

وأيضا فان المغايرة بين الصفة والموصوف و بين البعض والكل أبعد من المغايرة بين صفة وصفة ، و بعض و بعض ، ولهذا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو العشرة ولاغيرها ، وأن يد الانسان ليست هى الانسان ولاغيره ، ولايقولون إن الواحد من العشرة ليس هو الواحد الآخر ؛ لجواز وجود أحدهما دون الآخر ؛ بخلاف وجود الجملة دون أجزائها فانه ممتنع . وهذا فيما يجوز عليه

التفرق من الأجسام المخلوقة . وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق ، فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب ، فيمنعون المقدمة الأولى .

وان اراد بهما ما امكن العلم بأحدهما دون الآخر أو الاشارة اليه سئل عما يريد بلفظ المركب

وان قال اريد بالغير ماهو اعم من هذا ، وهو ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر أو ماامكن الاشارة الحسية إلى احدهما دون الآخر ، أو ماأمكن رؤية أحدهما دون الآخر — كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى : (لاتدركه الأبصار) ألست ترى السماء ؟ قال : بلى ؟ قال : فكلها ترى ؟ قال : لا . قال : فالله اعظم . — فيقال له : واذا كان يمين الرب غير يساره بهذا التفسير فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء اتعنى به ورود المركب عليها بمعنى أن مركبا ركبها كما قال : (في أي صورة ماشاء ركبك) ؟ أو أنها كانت متفرقة فتركبت ؟ أم تعنى أن اليمين متميزة عن اليسار وهو التركيب فى الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه ؟ .

فان اراد الأول لم يلزم ذلك ، وهو ظاهر ؛ فان الأجسام المخلوقة أكثرها ليس بمركب بهذا الاعتبار فكيف يجب أن يقال إن الخالق مركب بهذا الاعتبار ، وهذا مما لا نزاع فيه ؛ وهو يسلم أنه لايلزم من التصريح بأنه جسم هذا التركيب ، إذ هو عدم لزومه ظاهراً .

وأما إن اراد بالتركيب « الامتياز » مثل امتياز اليمين عن شماله . قيل له : هذا التركيب لانسلم أنه يستلزم الأجزاء ، فانه هذا مبني على إثبات الجزء الذى لاينقسم ، والنزاع فيه مشهور ، وقد قرر أن الأذكياء توقفوا فى ذلك ، وإذا لم يثبت أن الأجسام المخلوقة فيها أجزاء بالفعل امتنع أن يجب ذلك فى الخالق .

وأيضا فالقائلون بثبوت الأجزاء يعلمون ان الجسم البسيط لم يكن مركبا من الأجزاء بمعنى أنها كونت ثم ركب منها ، فيكون قوله : مركبا من

الأجزاء امتياز شيء من شيء ، وغايته أن يقال : امتياز بعض عن بعض ، كما ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ البعض .

فقوله بعد ذلك(١) إما أن تكون متماثلة فى الماهية أو مختلفة، والأول محال ، لأنه على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة ، وبعضها متلاقية والمثلان يصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر ، فيلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين .

والتماثل في الماهية لا يوجب انيكون احدهما عين الآخر ولا يساويه في الأحكام .

يقال : التماثل فى الماهية لايوجب أن يكون احدهما عين الآخر ، ولا أن يساويه فى الأحكام اللازمة للتعيين ومايتبع ذلك .

و بيان ذلك أنه إن قيل المتماثلان يجوز على عين كل منهما مايجوز على عين الآخر ؛ فليس فى العالم شيئان متماثلان بهذا الاعتبار ؛ فان عامة مايقدر من المتماثلين مثل الحبتين من الحنطة والهنابين ونحو ذلك قد علم أن عين هذا ليست عين هذا ، وأن الحيز الذى لهذه العين ليس عين الحيز الذى للعين الأخرى ولا الأعراض التى قامت بها هي عين تلك الأعراض وأن ماامتازت به أحدهما عن الأخرى من عينها وصفتها وحيزها لايجوز أن يكون للاخرى حيز يكون لتلك ؛ فان هذا يستلزم أن يصير عين هذه عين تلك ، وحيزها حيزها ، وصفتها صفتها بعينها ، وذلك يرفع تعددهما ، و يوجب اتحادهما .

ومن المعلوم ان التماثل يوجب التعدد ، فان المتماثلين ليسا شيئاً واحداً بل هما عدد . فاذا كان التماثل يوجب التعدد فلو اقتضى اتحاد عينهما لكان التماثل يوجب الاتحاد و يوجب التعدد ، وذلك يقتضى الجمع بين النقيضين ؛ فان العدد اثبات مازاد على الواحد ، والاتحاد نفي مازاد على الواحد ، والجمع بين النفي

---

(١) ثم تلك الأجزاء اما أن تكون الخ .

والاثبات جمع بين النقيضين . فعلم ان اثبات كون عين هذا المثل هو عين ذلك المثل أو كونه فى حيزه وصفته ينافى التماثل ، وهذا ظاهر .

واذا كان كذلك فمعلوم أن الجسم الواحد الذى يقال له إن له أبعاضا وأجزاء كالجوانب والوسط اذا فرض فى غاية البساطة التى توجب تماثل ابعاضه وأجزائه كالنار البسيطة والهواء البسيط والفلك البسيط وماهو أعظم بساطة من ذلك لا بد أن يتميز جوانبه عن وسطه ، لابد أن يتميز جانب عن جانب ولو بالحيز والصفة ، وأنه مع مماثلته للجانب الآخر لا يستلزم أن يكون هذا فى حيز ذاك وذاك فى حيز هذا ، وعين هذا عين صفة الآخر ، كما لا يستلزم أن يكون عينه عين الآخر ، إذ لابد من امتياز أحدهما عن الآخر بعينه وصفته وحيزه (١) يخصه ، والآخر ؛ والامتياز الذى يوجبه التعدد لايرفعه التماثل ، فلو جوزنا أن يصير لكل منهما ما للآخر من أعيان الصفات والأحياز لزم زوال التعدد . وإذا كان لابد من هذا الامتياز مع التماثل فماهو لازم للشيئين المتغايرين مع تماثلهما ومع اختلافهما من امتياز أحدهما على الآخر بعين ذاته وعين صفاته التى منها التحيز لايجب أن يشاركه الآخر فيها ؛ لأن ذاك يرفع المغايرة . واذا كان كذلك لم يجب فى كل جسم مخلوق وإن كان بسيطا أن يكون طرفه فى موضع وسطه ، ووسطه فى موضع طرفه ، وماهذا من الصفة المعينة والحيز المعين لهذا ، وماهذا لهذا لاسيما إذا لم تكن تلك الأبعاض المتماثلة منفصلة ولايتميز بعضها عن بعض بالمباينة وانما هو شىء واحد متصل .

ولا يستلزم جواز التفريق او حلول كل بعض محل الآخر ولا يدخل في في مسمى التماثل المعروف

وأيضا فاذا كانت أبعاضه متماثلة فجواز تفرق المتباعدين وتباعد المتفرقين مشروط بجواز التفرق عليه ، والا فاذا قدر جسم بسيط لايجوز تفريقه وأبعاضه متماثلة لم

---

(١) بياض .

يجز أن يقال فى هذا إنه يجوز على المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وعلى المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ؛ فان جواز ذلك مشروط بجواز الافتراق .

وأيضاً فاذا كانا متماثلين ومن حقيقة أحدهما امتناع المفارقة عليه لزم أن يكون من حقيقة الآخر امتناع المفارقة عليه ، فيكون تماثلهما مانعاً من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين ؛ فان احدهما اذا فارق ملاقيه ثبت جواز المفارقة عليه ، وذلك يمنع أن يكون مثلا لما لايجوز المفارقة عليه .

وأيضا فالمتماثلان فى الحقيقة والصفة اذا كانت مقاديرها متفاوتة لم يجب أن يساوي أحدهما الآخر فيماهو من حكم المقدار كالدينار الصغير مع الدينار الكبير .

ومما يوضح ذلك أن هذا الافتراق يغير حقيقة الشيء كما يغير و يبدل صفته فان النار والهواء إذا تبدلت صفة النارية والهوائية فيه خرج عن أن يكون ناراً وهواءاً أو أن تكون الأجزاء النارية ناراً وهواءاً ، و كذلك متى تفرق المجتمع الذى حقيقته باجتماعه متى تفرق وتمزق خرج عن حقيقته ، فجميع المركبات مثل بدن الانسان إذا قطع قطعاً صغارا جداً ؛ بل كثير من الاجسام تتبدل حقيقته بالتفريق كما تتبدل بالتحويل وان كان فى نفسه بسيطا .

وفى الجملة فأصل هذا الكلام : أنه فرض تماثلا ، وقال فيه : يلزم أن يجوز على أحدهما مايجوز على الآخر . فيقال له : التماثل الذي سلمناه لم يدخل فيه مايستلزم جواز التفريق ، أو جواز حلول كل بعض محل الآخر ، ولا يدخل هذا فى مسمى التماثل المفروض .

و إن قلت : بل هو داخل فى مسمى التماثل الذي فرضته كان النزاع لفظيا، وعاد الكلام الى (القسم الثاني) فيقال لك : لايكون مماثله بهذا الاعتبار الذي

ذكرته ، كما قد يقال ابتداءً لايجب أن تكون الأبعاض متماثلة ، بل يجوز أن تكون غير متماثلة ؛ كما أن الصفات مثل الحياة والعلم والقدرة ليست متماثلة . فيقول هؤلاء فى القدر ماقاله الباقون فى الوصف ، ويقولون أبعاض المقدار كآحاد الصفات واذا كان حاملا لصفات ليست متماثلة كان أيضاً جامعاً لأبعاض ليست متماثلة ، فماالدليل على بطلان ذلك ؟ ! ونفى ذلك مما ذكره الأئمة من قول الجهمية حيث قالوا عنهم إنهم قالوا : لايكون شيئين مختلفين ، وليس له أعلا ولا أسفل ، ولا نواحي ولاجوانب ، ولايمين ولاشمال ، ولاهو خفيف ولاثقيل ، ولاله لون ولا له جسم . معنا فى الكتاب والسنة وفى اتفاق سلف الأمة وأئمتها من وصفه باليدين والوجه ، بل وغير ذلك من الصفات التى تقتضى أن لها حقائق لاتسد هذه مسد هذه ولايسد العلم مسد القدرة ، فكذلك الوجه واليد لايسد أحدهما مسد الآخر .

القسم الثاني والجواب عنه « اولا » ببيان تناقضه

قوله : (والقسم الثاني) وهو أن يقال : إن تلك الأجزاء مختلفة فى الماهية . فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات . يقال : هب أنه تحلل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد مبرءاً عن هذا التركيب ، لكن لايجب أن تكون تلك الأجزاء متماثلة فى الصفة والحقيقة وان كانت جواهر منفردة ؛ بل قد يقال إنها متساوية فى المقدار بمعنى أنها غير قابلة الانقسام ، وليست مستوية فى الصفة والحقيقة بل حقيقة كل جزء من تلك الأجزاء مخالف لحقيقة الآخر . وهذا فيه أن الجواهر المنفردة تكون مستوية فى القدر غير مستوية فى الحقيقة ، وهذا قول كثير من الناس أو أكثرهم ، بل أكثر العالمين على أن الجواهر ليست متماثلة فى الحقيقة ؛ بل مع تنازعهم فى الجوهر هل هو جنس أو جنسان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك فان عامتهم متفقون على أن الجنس الواحد ليس متماثلا ؛ بل هو متنوع إلى أنواع

مختلفة . فاذا كان القائلون بأنها جنس واحد لايقولون بتماثلها فالقائلون بأنها أجناس كثيرة مختلفة أبعد عن القول بتماثلها ، وقد تقدم حكاية النزاع فى ذلك كما حكاه الأشعري وغيره .

قوله ان كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة. عنه جوابان

اذا ظهر هذا فقوله بعد ذلك : إذا ثبت هذا فنقول إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئاً و بيساره شيئاً آخر لكن يمينه مثل يساره ، والا لكان هو نفسه مركبا ، وقد فرضناه غير مركب وهذا خلف . و إذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا فى جميع اللوازم فلزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره ، و بالعكس ، ومتى صح هذا فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الأجزاء ، فحينئذ يعود الأمر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

يقال له : عن هذا (جوابان) : هب أنك قد فرضته جزءاً بسيطاً لاتركيب فيه بحال ، ومثل هذا يقال له فيه إنه لابد أن يماس بيمينه شيئاً و بيساره شيئاً آخر ، فان هذا يقتضى أن فيه شيئين يميناً و يساراً ، وهذا يوجب تركيبه ، وقد فرضته غير مركب ، فهذا جمع بين النقيضين .

يوضح ذلك أن مماسته بيمينه شيئاً و بيساره شيئاً هى من حجج نفاة الجوهر الفرد ؛ فانهم احتجوا بذلك على جواز انقسام ذلك ، فقد تقدم ذكر ذلك فى كلامك، وذكرت أن هذا الكلام حجتهم . و إذا كان هذا حجة على نفي الجوهر الفرد لم يصح الاستدلال به مع القول بثبوت الجوهر الفرد وهو (١) والجزء البسيط الذى لاتركيب فيه بحال .

---

(١) بياض بالأصل ، ويأتي ما يدل عليه .

بل يقال لك من رأس قولك : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلابد وأن ينتهى تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب. لا يخلو إما ان تقول بثبوت الجوهر الفرد الذي لاتركيب فيه ، أو تقول بأنه مامن شيء من المتحيزات إلا وفيه تركيب يقبل لأجله الانقسام . فان قلت بالأول لم يصح أن تقول لابد وأن يماس بيمينه شيئاً و بيساره شيئاً آخر. فان هذا قول بانقسامه وتركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن التركيب ؛ بل يقال : هذا أبداً فيه من التركيب مايقبل لأجله الانقسام فى الكم والكيف ؛ لكن هذا الجواب يصح اذا أراد بالأجزاء البسيطة الجوهر الفرد .

وأما إن أراد البسيطة عن ذلك التركيب وان كانت مركبة من أجزاء متشابهة فنذكر (الجواب الثانى) :

فيقال : هب أن كل جزء من تلك الأجزاء يصح أن يكون ممسوس يمينه ممسوس يساره وبالعكس ؛ لكن لم قلت إن كل واحد من تلك الأجزاء يصح أن يماس بيمينه ويساره ما يصح أن يماسه الجزء الآخر بيمينه ويساره ، وذلك لأن تلك الأجزاء إذا كانت مختلفة فى الحقيقة مع تساويها فى المقدار لم تكن مستوية فى الحقيقة والصفة فلا يجب أن يكون حكم كل واحد منها حكم الآخر ، وان كان حكم جانب كل واحد حكم جانب الآخر ؛ لاسيما والذى يجب أن ينتهي إليه تحليل المركب من أجزاء مختلفة الحقائق إنما هي المبرأة عن ذلك التركيب الى أجزاء بسيطة وان كانت أجساماً بسيطة لا يجب أن تنتهي الى الجوهر الفرد ، والاجزاء البسيطة تكون مختلفة الحقائق كما هو التقدير أنه مركب من أجزاء مختلفة الحقائق ، وقد تقدم أنه إذا سلم لك وجود الجوهر الفرد الذى ينتهي إليه تحليل التركيب لم يسلم لك أن الجواهر مستوية فى الحقيقة .

وهذا أمر يشهد له الحس ؛ فان أجزاء الماء و إن تفرقت وتصاغرت ليست فى الحقيقة مثل أجزاء التراب ، ولا أجزاء الذهب وان تصاغرت مثل أجزاء الفضة . و إن كانت هذه الأجزاء الصغار ليست هي الجواهر المنفردة بل تلك أصغر منها ، فاما أن يستدل بما شهد فى المحسوسات على مالم يعلم منها و بقياس غائبها عن الادراك على شاهدها فهذا من أوضح القياس واثبته ، وهو قياس الأجزاء المتساوية فى الحقيقة بعضها على بعض فى حكم تلك الحقيقة ؛ فان تفاوتها بالصغر والكبر لا يوجب اختلاف حقيقتها وصفتها ، و إما أن لا يقال إن ذلك الجزء الذى لا ينقسم لا يعلم حكمه .

أما أن يقال ان الأمور المختلفة فى الحقيقة يجب أن تكون أجزاؤها المساوية لها فى الحقيقة متماثلة فى الحقيقة فهذا مما يعلم ببديهة العقل بطلانه ، وهذا المستدل قد فرض أجزاء مختلفة فى الحقيقة وقال لابد أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء صغار لا تنقسم . فيقال : هب أن الامر كذلك ، الا أن اجزاء الاجسام المختلفة فى الحقيقة لا يقال يجب أن تكون متماثلة ؛ بل إذا قيل يجب أن تكون مختلفة لأن بعض الجسم مساو لكله فى الحقيقة كان هذا الكلام أصح وأولى بالقبول من أن يقال يجب أن تكون أجزاء الاجسام المختلفة متماثلة في الحقيقة ؛ ولهذا كان من قال إن الأجسام متماثلة قال إن الجواهر متماثلة . ومن قال انها مختلفة قال ان الجواهر مختلفة إما أن يقال إن الجواهر متماثلة فى الحقيقة ولكن مجرد ضم بعضها الى بعض حتى زادت و بعد الجمع (١) منها اختلفت فى الحقيقة ، أو يقال إنها كانت متماثلة فى الحقيقة فبتفريقها اختلفت فى الحقيقة .

« ثانيا » انمن القائلين بانه على العرش من يمنع المقدمة الأولى او الثانية

الوجه الثانى أن يقال : لاريب أن مضمون هذه الحجة أنه لو كان على

(١) وهاتان الكلمتان غير واضحتين في الأصل المصور .

العرش لكان جسما عظيما واذا كان جسما وجب جواز التفرق عليه ، وقد تقدم أن القائلين بأنه على العرش منهم من يمنع المقدمة الأولى ، ومنهم من يمنع الثانية.

والصمد يدل معناه على انه لا يتفرق

ثم يقال : قد اخبر الله تعالى فى كتابه أنه (الصمد) وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم : إن (الصمد) هو الذى لاجوف له ، وقالوا أمثال هذه العبارات التى تدل على أن معناه أنه لا يتفرق ، واللغة تدل على ذلك ؛ فان هذا اللفظ وهو لفظ « صمد » يقتضى الجمع والضم ، كما يقال : صمدت المال إذا جمعته . وقد قال من قال من حذاق أهل الكلام وغيرهم : إن هذا تفسير المجسمة ؛ لأن الاجسام نوعان : اجوف ، ومصمت . كالمطعام (١) منها أجوف ومنها مصمت ، فالحجر ونحوه مصمت . قالوا : هذا يقتضى انه جسم مصمت لا جوف له .

وهذا يدل على أن صمديته تنافى جواز التفرق والانحلال عليه .

فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت على ذلك ، أو لم تدل عليه . فان كانت دلت على ذلك وعلى أنه مصمت لاجوف له يمتنع عليه التفرق بطل قولك إن كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال ؛ وان لم تكن دلت على ذلك فانت لم تذكر دليلا عقلياً على امتناع التفرق عليه ولا نصاً ولا اجماعا . واذا كان كذلك لم تكن حجتك تامة ؛ فان هذه احدى مقدمات الدليل ، فاذا لم يكن مدلولا عليها لم يكن المذكور دليلا ، واذا لم يكن دليلا لم يصح نفي كونه جسما بهذا الدليل .

ان قال : انا اثبت امتناع التفريق عليه بالاجماع او موافقة الخصم لا بأنه صمد

فان قال : أنا اثبت امتناع التفريق عليه بالاجماع ، أو موافقة الخصم . قيل له : الذى يوافقك على دليل وافقك على انه مجتمع يمتنع عليه الافتراق ، ولم يوافقك

---

(١) كذا بالأصل .

على أنه لا يوصف باجتماع ولا افتراق . وحينئذ فهو يقول : أنا ما علمت امتناع الافتراق عليه الا بوجوب اجتماعه ، كما اني لم اعلم امتناع الموت عليه إلا لوجوب حياته ، ولم أعلم امتناع الجهل والعجز عليه الالوجوب علمه وقدرته ، ولم أعلم امتناع العدم عليه الا لوجوب وجوده ، فان نازعني منازع فيما اثبته وقال ليس بمجتمع أو ليس بعالم ، أو ليس بحي ولا قادر ، او ليس بموجود ، وطلب مني أن أوافقه على أنه لا يجوز عليه الافتراق والعدم والموت والجهل والعجز ونحو ذلك : كان قد طلب مني موافقته على امتناع أحد الضدين دون ثبوت الآخر الذى هو من صفات الكمال ، أو الذى ليس هو من صفات النقص ، أو الذي ليس هو عندى من صفات النقص . وكان حينئذ من جنس الملاحدة الذين يطلبون أن أوافقهم على أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل مع منازعتهم لنا فى أنه حي عالم قادر .

ومن طلب الموافقة على ثبوت الشيء بدون لازمه ليحتج بذلك على نفي اللازم لم يكن علينا أن نوافقه ؛ بل لم يكن لنا أن نوافقه ، فان نفي اللازم يقتضى نفي الملزوم ، فاذا وافقناه على ثبوت الملزوم كنا فى الحقيقة موافقين له على نفي الملزوم الذي قد وافقناه فى الظاهر على ثبوته ، واذا كانت الموافقة عل ثبوت الشيء تقتضى نفيه لم تجز الموافقة عليه .

فاذا قال الملحد : أنتم توافقون على أنه ليس بميت ولا جاهل ولاعاجز وأنا لاأوافقك على أنه حي عالم قادر ، وغرضه أن يستدل بنفي هذه الصفات على انتفائها وانتفاء اضدادها بأن يقول : كونه حيا عالما قادراً وميتاً جاهلا عاجزاً يقتضي أنه موصوف بالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وهذه اعراض والموصوف بالاعراض يجب أن يكون ممكنا او يكون جسمامتحيزاً وذلك يقتضى حدوثه وهو محال . لم يكن علينا أن نوافقه على ثبوت هذا السلب المستلزم لثبوت كونه حياً عالماً قادراً مع منعه لذلك ؛ فان تحقق هذا السلب بدون هذا

الاثبات محال ، وليس علينا أن نوافقه على شيء يتوسل به الى القول الباطل ؛ بل ليس لنا ذلك إذا كان يتوسل به إلى إبطال حق علمناه ؛ فان هذه الموافقة مثل مصالحة الكفار على مافيه فساد الاسلام ، وهذا لايجوز .

وهذا كما يذكر عن ابي الهذيل العلاف انه قال : دخلت دار النظر وفيها يهودي قد ناظر قوما من المتكلمين فى نبوة النبي ﷺ ، فقال لهم : الستم توافقوني على أن موسى رسول الله ، فقالوا : بلى . قال : وأنا اخالفكم على أن محمداً رسول الله ، والمتفق على ثبوته خير من المختلف فى ثبوته أو نحو هذا الكلام . قال فقلت : تعال ناظرنى . قال قد انقطع شيوخك معي . فقلت ناظرني فأعاد حجته . فقلت له : من موسى الذى وافقك على ثبوته ؟ أموسى بن عمران الذي أنزل الله عليه التوراة التى فيها خبر محمد ﷺ ، وموسى الذى بشر بمحمد ﷺ وأخذ الله عليه الميثاق ليؤمنن به ولينصرنه ، وأخذ الميثاق على قومه ليومنن به ولينصرنه — قال ابو الهذيل أو نحو هذا الكلام ؟ — أم موسى الذي قال تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض ، وذكر أن شريعته لاتنسخ أبداً ؟ أما الأول فانى أوافقك على ثبوته وثبوته مستلزم لنبوة محمد ﷺ وأما الثاني فلا أومن به . ومثل هذا كثير فى المناظرة .

وقد ذكر هذا المؤسس ابو عبدالله الرازى فى « نهايته » أنه لايجوز الاحتجاج بهذه الالزامات كما تقدم بيانه ، وهو الاحتجاج بموافقته على مقدمة لمأخذ إن سلمت ذلك المأخذ بطل الاحتجاج بالمقدمة ، و إن لم تسلم المأخذ منعت المقدمة.

وهكذا الأمر هنا ، فان المنازع الذي يسلم لك أنه لايجوز الافتراق والانحلال عليه إنما سلم لك ذلك لأنه صمد يجب أن يكون سيداً مجتمعاً و يمتنع أن يكون

متفرقا (١) فان كان هذا المأخذ صحيحا بطل احتجاجك بذلك على امتناع كونه مجتمعا ، وإن كان هذا المأخذ فاسداً لم يكن قد سلم لك امتناع الافتراق عليه . فلا ينفعك هذا التسليم لافي النظر ولافي المناظرة ، وكان له أن يقول : أنا لا اسلم لك امتناع الافتراق عليه ؛ لوجوب كونه صمدا ، والصمد يوجب الاجتماع . وإن فرض أنه لايقتضى الاجتماع فهو لا ينفي الافتراق أو لا ينفي الاجتماع والافتراق جميعا ؛ فان أحداً من الناس لايمكنه أن يدعي أن هذا الاسم يدل على نفي الاجتماع والافتراق جميعا ، أو على نفي الافتراق وحده إلا بناءاً على أن المجتمع يفتقر الى أجزائه ونحو ذلك مما تقدم الكلام عليه . وأما « القياس » فلم يذكر حجة على امتناع الافتراق عليه . فظهر أن هذا الذى ذكره ليس بحجة أصلا . وهذا يتقرر:

« ثالثا » أن لزوم ما ذكره النفاة للعدم معلوم بالفطرة ، ولزوم ما ذكره المثبت للتفرق والانحلال من الشبهات

بالوجه الثالث : وهو أن يقال : لا ريب أن الله سبحانه مقدس منزه عن جواز الافتراق والتمزق عليه سبحانه ؛ لكن اقرار الفطر بذلك ليس بأعظم من اقرارها بتنزهه عن العدم والتلاشي ؛ بل علم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه أعظم من اقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله ، وهي لما يستلزم عدمه أعظم نفيا منها لما يقال إنه يستلزم تفرقه وانحلاله . واذا كان كذلك فقد استقر في الفطر أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار اليه ولا يمكن الاحساس به أدل على عدمه من دلالة كونه مجتمعا على جواز التفرق عليه ؛ فان الأول عند عامة الناس بديهي فطري ، وأما الثانى فلا تمكن معرفته إلا بدقيق النظر ان كان صحيحاً .

وان كان كذلك فالمتناظران فى هذه المسألة يقول النافي فيها للمثبت : كون ما نفيته من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا كذا ولا كذا

---

(١) وهي غير واضحة بالأصل .

يستلزم عدمه إنما هو من حكم الوهم والخيال ، وأما كون وجوده فوق العرش يستلزم جواز الانحلال عليه فمعلوم بالقياس العقلي البرهاني. والمثبت يقول : أما لزوم ما ذكرته للعدم فمعلوم بالفطرة الضرورية العقلية ، وأما لزوم ما ذكرته أنا للانحلال فانما هو شبهات مركبة من ألفاظ مشتركة ، وحينئذ فان تحاكما الى فطر العالم السليمة قضت للمثبت على النافى ؛ لأن إقرار الفطر بما يقول المثبت معلوم ، واقرارها بما يقوله النافى غير معلوم .

و إن تحاكما الى المقاييس العقلية فيقال : قول هذا الرازى وأمثاله المتقدم فى مقدمته إن الانسان اذا تأمل فى أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون ، فاذا اراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجا آخر وعقلا آخر بخلاف العقل الذى اهتدى به الى معرفة الجسمانيات . اما أن يكون هذا الكلام حقا ، واما أن يكون باطلا . فان كان حقا بطلت هذه الحجة وأمثالها مما بناه على الجوهر الفرد نفيا واثباتاً ، وعلى كون الاجسام توصف بالاجتماع والافتراق ، وان الجواهر والاجسام متماثلة أو مختلفة ، لأن هذه الأمور كلها جسمانيات . فالعقل الذى ينظر فى هذه الأمور لا يجوز أن ينظر به فى الالهيات . وهذا المؤسس وأمثاله من هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة انما يتكلمون فى التجسيم نفيا واثباتا بالنظر الذي نظروا به فى الجسمانيات المخلوقة ، فيكون كلامهم كله فى ذلك باطلا ؛ ولهذا اعترف أساطين الفلاسفة أن كلامهم لا يفيد فى الالهيات العلم واليقين ؛ وانما ينظر فيها بالأولى والأحرى والأخلق ، وان كان هذا الكلام باطلا لم يصح أن يبطل به ما استقر فى الفطر استقرارا ضروريا من أن رب العالمين فوق العالم ، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

وهذا الكلام فى غاية الانصاف ؛ فان هؤلاء القوم يريدون أن يبطلوا

ما استقر فى الفطر بما لا يصح الا بما استقر فى الفطر وبما هو دونه . فان كان ماااستقر فى الفطر حقا لم يكن لهم دفعه ، وان كان باطلا لم يكن لهم الاحتجاج به على ابطال ما استقر فى الفطر ؛ فان هذا يكون قدحاً فى الأصل . فاثبات الفرع والقدح فى الأصل قدح فى الفرع . وهذه عادة القوم المخالفين للفطرة والشرعة ؛ ولهذا كلامهم كله كما قيل :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور

ايضاحه : ان العقل ان لم يكن مقبولا في الالهيات بطلت حججهم ، وان كان مقبولا فهو دال على انه فوق العالم ..

ومما يوضح هذا أن عامة الحجج التى احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي كونه على العرش مثل تماثل الأجسام ، وتماثل الجواهر ، ومثل كون الجسم المتناهي يقبل الزيادة والنقصان يكون ممكنا ، ومثل كون الجسم مركبا : إما تركيب الصفات ، واما تركيب المقادير ، مثل كون الصفة الواحدة لا تقوم بالجسم ، ومثل كون الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ، ومثل كون تحيز الجسم أمر وجودي أو أمر عدمى ، ومثل كون الجسم او البعد لابد وأن يكون متناهياً أو غير متناهي ، ومثل كون علو بعض الأجسام يستلزم ان يكون تحت قوم ، ومثل أن الجسم يجوز عليه الافتراق والانحلال ، ومثلما يأتي من كون الجهة أعلا من الشيء ؛ بل جميع ما يتكلمون به فى هذا الباب من لفظ المتحيز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، سواء تكلموا به فى صفات الباري نفياً واثباتا ، أو تكلموا به فى المخلوقات وصفاتها نفياً واثباتا ، أو فى أدلة حدوثها وامكانها ، أو غير ذلك : كل هذه الأمور إنما هو كلام فى الجسم وأحكام الجسم وما يتبع ذلك .

فان كان هذا الكلام والعقل الذي به يعرف مثل هذا الكلام غير مقبول فى العلم الالهي بطل جميع ماذكره الفلاسفة والمتكلمون جميعاً مما يتعلق بهذا ، واذا بطل لم يصح أن ينفوا بمثل هذا الكلام ما علم بالفطرة ولا ما دلت عليه

الشريعة وهذا من أعظم المفاسد . وحينئذ فلا يصح قولهم : انه ليس بجسم ، ولا متحيز ، ولا فى جهة ، وأنه ليس فوق العالم يشار اليه .

وان كان مثل الكلام والعقل الذى به ينظر فى الأجسام وصفاتها مقبولا فى العلم الالهي بطلت مقدمته كلها ، وكان من أعظم العلوم فى العقل أن البارى فوق العالم ، وانه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ؛ بل يمتنع أن يكون شيء من الموجودات كذلك كما تقدم ، وهذا بين وله الحمد والمنة .

واما أن يخالفوا ما فطر الله عليه عباده وما أنزل به كتبه وأرسل به رسله بمقاييس لا تدل لهم إلا بمقدمات كثيرة مركبة لابد فيها من الاستدلال بما هو فى الفطرة دون مادفعوه أو مثله مع مافيها من الالفاظ المشتركة وغيرها : فهذا لا يفعله إلا جاهل ، أو ظالم ، أو من جمع الأمرين ؛ بل هو من أعظم العالمين جهلا وظلماً لكونه يتكلم فى الله وأسمائه وآياته بمثل هذا العقل الفاسد ، وكان من أعظم المطففين فى أصول الدين . فاذا كان المطففون فى الأموال قد قال الله تعالى فيهم : (ويل للمطففين . الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون . ليوم عظيم . يوم يقوم الناس لرب العالمين) وقد جاء فى الحديث : « الصلاة مكيال فمن وفى وفي له ومن طفف فقد علمتم ما قال الله فى المطففين » فكيف فى أصول الدين ؛ بل فى أعظم أبواب أصول الدين ، وهو الكلام فى رب العالمين وأسمائه وصفاته يكون فيه هذا التطفيف والاخبار العظيم ، فيبطلون ما فطر الله عباده عليه وأنزل به كتبه بمقاييسهم ، ويمنعون غيرهم أن يحتج بها عليهم ، وهي عليهم أدل منها لهم ، وهذا من أعظم الجهل والظلم . والحمد لله الذى عافانا مما ابتلى به كثيراً من عباده ، وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلا .

يقرر هذا ان الكلام في الشيء فرع على تصوره

يقرر هذا : أن الكلام فى الشىء نفياً و إثباتاً مسبوق بتصوره ، فليس للانسان أن ينفى شيئاً عن شىء أو يثبته له إلا بعد تصوره تصوراً يمكن معه النفي والاثبات . فاذا قال القائل عن موجود : إنه جسم ، أو هوجوهر ، أو متحيز أو فى جهة أو فوق العالم أو غير ذلك . أوقال : ليس بجسم ، ولاجوهر ، ولا متحيز ولافى جهة ، ولا فوق العالم . أو قال : إن له علماً وقدرة ، أو حياة . أو قال : ليس له علم ولاقدرة ولاحياة : فكل واحد من هذين لابد أن يتصور مانفاه وماأثبته فمن اثبت لله سبحانه وتعالى أمراً من الصفات فانما أثبته بعد أن فهم نظير ذلك من الموجودات ، واثبت القدر المطلق مع وصفه له بخاصة تمتنع فيها الشركة . ومن نفى عن الله شيئاً من هذه الأمور فانما نفى ما علم نظيره فى الموجودات ، ونفى عن الله أن يكون له مثلما للمخلوق من ذلك ؛ لم ينف مايختص به الرب مما لم يعلم نظيره ، فان هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي .

فالنا فى لاينفى شيئاً قط إلا ما له نظير فيما أدركه . لأن نفس المنفي ماعلمه اصلا ؛ لأن النفى المحض لايعلم بنفسه ؛ فان النفس لاتباشر المعدوم حتى تشعر به و إنما تباشر الموجود وتقيس له نظيراً فينفي ذلك النظير عما هومنتف عنه ، مثل نفيها لجبل ياقوت و بحر زئبق ونحو ذلك بعد ان علمت البحر والزئبق والجبل والياقوت ثم قدرت معلوماً مؤلفاً من شيئين نظيرهما موجود ثم نفته . و كذلك النفي عن الله من الشركاء والأولاد والنوم وغير ذلك يعلم وجوده فى العالم ثم يقدر نظير هذا الموجود فى حق الله تعالى فى الذهن و ينفي عن الله تعالى . فأما نفيه قبل العلم به من جهة القياس فممتنع ؛ فانه لايكون معلوماً ولايعلم المعدوم إلا بنوع قياس . فاذاً كل ناف فلابد له من القياس على مافى الموجودات الجسمانية . وأما المثبت فانه و إن احتاج الى نوع قياس فانه يثبت معه الفارق الذى يقطع المماثلة بالأمور المخلوقة ؛ فهو و إن كان جامعاً فمعه فارق أقوى من جامعه ، بخلاف الثاني فان عمدته على الجامع ، وهو القدر المشترك الذى ينفيه .

ارسطو يحكم بفطرة غيرالفطرة التي يتصور بها ، وهو امامالرازي هنا

و إذا ظهر ذلك فيقال لارسطو — الذي ذكر عنه هذا المؤسس الذى قال من أراد النظر فى العلم الالهى فليحدث لنفسه فطرة أخرى . وقد قرره المؤسس بأن الانسان اذا تأمل فى أحوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون، فاذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ونهجاً آخر وعقلا آخر بخلاف العقل الذى به اهتدى الى معرفة الجسمانيات : — أنت يا معلم هؤلاء الصابئة الفلاسفة المبتدعين لما تكلمت فى أقسام العلم « بالمقولات العشر » وهي : الجوهر ، وأعراضه التسعة : الكم ، والكيف ، والاضافة ، والأين ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن ينفعل ، والملك : فهذا وإن كلاماً فى الوجود المطلق الذى قد يقولون إنه « العلم الأعلى » وهو الناظر في الوجود ولواحقه من حيث هو وجود ، ومنه « العلم الالهي » وهم يجعلون العلم الالهي يعم هذا كله : فهذا نزاع بينكم ، فهذهالمقولات العشرة إذا أثبتها للعقول والنفوس ونفس الانسان ونفيتها عنها أو نفيت شيئاً منها أو نفيتها عن واجب الوجود أو أثبتها أو شيئاً منها له : أتحكم فى هذا النفي والاثبات بالفطرة التى علمت بها هذه الأمور ؟ أم بفطرة أخرى ؟ فان قال بفطرة أخرى . كان هذا اعترافاً بأن الفطرة التى يحكم فيها على الشيء بنفيه واثباته غير الفطرة التى يتصور بها الشيء ، فتكون فطرة التصديق غير فطرة التصور ، ومن المعلوم أن الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به إن لم يكن هو العالم بالتصور المدلول له الناطق به كان حكمه باطلا ، فيلزم أن يكون جميع ما ذكروه فى العلم الالهي باطلا ؛ لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصور .

وان قلتم : بل بالفطرة التى عرفتبها هذه الأمور يحكم بنفيها واثباتها بطلت تلك القعقعة التى تشبه قعقعة الشنان، التى يقعقع بها للصبيان ؛ لتخوفوا بما لا حقيقة له عند الانسان ، وعلم انما خالفتم به الفطرة والشرعة فكله هذيان ؛ بل من

الافك والبهتان . والحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ، ولم يجعل له عوجا . قيما ، لينذر بأساً شديداً من لدنه، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسناً ما كثين فيه أبدا . و ينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ماهلم به من علم ولا لآبائهم، كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا) (وجعلو لله شركاء الجن ، وخلقهم وخرقوا له بنين و بنات بغير علم ، سبحانه وتعالى عما يصفون . بديع السموات والارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء ، وهو بكل شيء عليم . ذلكم الله ربكم خالق كل شيء ، لا إله إلا هو فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل . لاتدركه الأبصار ، وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير) . وليس هذا موضع استقصاء الكلام فى هذا ؛ وانما الغرض التنبيه على تناقض هؤلاء ، وابطال حججهم .

وحينئذ يقال فى :

« رابعة » ان قولك : لو كان على العرش كان له جانبان احدهما غير الآخر . اما ان يكون من حكم العقل والخيال ، أو لا يكون

الوجه الثالث (١) قوله : إنه إذا كان على العرش وكان عظيماً فلابد أن يكون له جانبان : جانب عن يمين العرش ، وجانب عن يساره ويكون أحدهما غير الآخر . العلم بهذا إما أن يكون من العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال ، أو لايكون . فان كان من هذا القسم وهو مقبول قبل نظيره . وماهو أولى منه فتبطل هذه الحجة ؛ لأن هذا العقل يحكم بأن الموجود لابد أن يكون داخل العالم أو خارجه . وإن لم يكن مقبولا بطلت هذه الحجة .

وإن قيل : إن هذا ليس من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال وهو قد حكم بأن الموجود العظيم الذى فوق غيره لابد أن يكون جسما يتميز منه

---

(١) كذا بالأصل . وهو الرابع حسب عد الأوجه .

جانب عن جانب بأن يقال إن الحكم بأن الموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه ، وأنه يمتنع وجود موجود لاداخل العالم ولاخارجه أولى بأن لايكون من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال ؛ لأن الحكم الأول فيه تصريح بأنه جسم . فان كان الحكم بأن الشيء جسم ليس من مقتضى العقل الجسمانى ومقتضى الحس فالحكم بما لم يصرح فيه بالجسم بل حكم فيه على الوجود مطلقا أولى بذلك ، ولهذا يكون مثل هذا الحكم من العلم الأعلى عندهم ، ومن العلم الالهى . وأما الأول ففيه نوع من العلم الطبيعى الجسماني قطعاً .

« خامساً » ان ما يستدل به على ان الجسم فيه انقسام وتركيب ٠٠ من أفسد الحجج وقد بنيت عليه نفي الاستواء٠٠

الوجه الرابع (١) أنه إذا كان جسما فانت قد ذكرت فى «نهايتك» النزاع بين الناس فى « الجسم » : هل هو فى نفسه واحد أو منقسم بعد اتفاقهم على قبولية الانقسام وهي مسألة « الجوهر الفرد » فقلت فى مسائل المعاد (المسألة الاولى) فى الجزء الذي لايتجزأ : لاشك فى أن الأجسام التى شاهدناها قابلة للانقسامات والانقسامات التى يمكن حصولها فيها إما أن تكون متناهية أولاتكون . فيخرج من هذا التقسيم أربعة أقسام : — أولها : أن الانقسامات حاصلة ، وتكون متناهية. ثانيها : ان تكون حاصلة ، وتكون غير متناهية ، وثالثها : أن لاتكون حاصلة ، ولكن مايمكن حصوله منها يكون متناهيا ، ورابعها : أن لاتكون حاصلة ، ولكن مايمكن حصوله منها يكون غير متناهياً . قال : والأول : مذهب جمهور المتكلمين . والثانى : هو مذهب النظام ، والثالث : هـو مذهب بعض المتأخرين . وهذا الذى أشار اليه هوالشهرستانى ، والرابع : هومذهب الفلاسفة .

قال فتخلص من هذا أن الخلاف بيننا و بين الفلاسفة فى هذه المسألة يقع فى مقامين : (أحدهما) : أن الجسم مع كونه قابلا للانقسام هل يعقل أن يكون

---

(١) كذا بالأصل . وهو الخامس حسب تعداد الأوجه .

واحداً ؟ و (ثانيهما) : أنه بتقدير أن يكون : هل يعقل أنه يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية ؟ قال : فنحن نتكلم فى كل واحد من القسمين ثم نذكر بعده شبه النفاة ونتكلم عليها .

قال : والمعتمد فى أن يكون قابلا للانقسام لا بد ان يكون منقسما هو ان وحدة الجسم : إما أن يكون غير كونه جسماً ، أو جزءاً داخلا فيه ، أو أمراً خارجاً عنه . فان كان الأول أو الثاني لزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له ، وذلك محال . وان كان الثالث كانت الوحدة صفة قائمة بالجسم ، والعرض لا يحدث فى المحل ولا يحصل فيه إلا اذا كان المحل متعينا متميزاً عن غيره، ولا يعقل من وحدته الا تعينه فى نفسه وتميزه عن غيره ، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً ؛ ثم الكلام فى تلك الوحدة كالكلام فى الأول ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . و بتقدير إمكانه فلا بد أن ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى ، والا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة أصلا ، وذلك هو المطلوب .

فهذا الدليل الذى ذكره على امتناع أن يكون شيء من الأجسام واحداً أو على امتناع أن يكون شيء من الموجودات واحداً . ومعلوم أن ذلك خلاف الكتاب والسنة واجماع المسلمين ؛ بل اجماع العقلاء ، قال الله تعالى : (وان كانت واحدة فلها النصف) وقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) والقول بأن هذا واحداً من الانسان الواحد والحيوان الواحد والشجرة الواحدة والدرهم الواحد من أشهر الأمور عند العامة والخاصة ، من أعرف الأمور عند بنى آدم وهو من أوائل العلوم البديهية الحسية عندهم وهو « علم العدد » أن الواحد نصف الاثنين .

فلو لم يكن فى الأجسام ما يوصف بأنه واحد والناس لم يشهدوا إلا الأجسام مع أن العلم بأن الواحد المطلق نصف الاثنين موقوف على أن الواحد فى الخارج نصف الاثنين إذ العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية ، فلو لم يكن فى الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بان الواحد نصف الاثنين . وهذا من أوائل العلوم البديهية التى يضرب بها المثل فى النظر والمناظرة ، فيكون احتجاجه على أن الجسم لا يكون واحداً فى مقابلة ذلك ، فيكون من أفسدحجج السوفسطائية لقدحها فى أظهر الأمور الحسية البديهية .

ثم يقال هذه الحجة تستلزم ان لا يكون الله واحداً ، ولا يكون الجوهر الفرد واحداً إلا به . ثم يقال فى وحدة ذلك مثل ما قلته فى وحدة الجسم ، وذلك يستلزم أن تكون الوحدة بالذات وبالجوهر الفرد متوقفا على كونه واحداً . فالكلام فى تلك الوحدة كالكلام فى الأولى ، وذلك يستلزم التسلسل ، وهو محال .

واذا كانت هذه الحجة تستلزم هذا الكفر فهي تستلزم أيضاً نقيض المطلوب ؛ لأن المقصود بنفي وحدة الجسم اثبات تركيبه من الأجزاء المفردة التى كل منها واحداً فاذا نفيت وحدة الجوهر الفرد استلزمت إبطاله . واذا بطل الجوهر الفرد امتنع كون الجسم مركباً من الجواهر المنفردة ، فيلزم أن يكون واحداً . فصارت هذه الحجة المذكورة لنفي وحدة الجسم مستلزمة لوحدته ، ونافية لوحدة الجوهر الفرد أيضاً ، وكل هذا تناقص (١) .

ثم من العجب قولك : بعد أن ثبت أن الوحدة تستلزم التسلسل وهو محال. ثم قلت : وبتقدير إمكانه فلا بد أن ينتهي إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط

---

(١) بالأصل زيادة : وأعجب من هذا . وهي تكرار مع يأتي .

وحدة أخرى . واذا كانت الوحدة مستلزمة للتسلسل المحال فكيف يكون تقدير امكانه مبيناً لك جواز اتصاف شيء بالوحدة من غير توسط وحدةأخرى .

وكذلك من العجب قولك : فلابد وأن ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى والا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة وهو المطلوب . فليس هذا هو المطلوب ؛ لأن هذا الذي قدرته مع قولك إنه محال يفيد أن الذات توصف بالوحدة من غير أن تتوقف هذه الوحدة على وحدة أخرى للذات ، وهذا لم ينازعك فيه أحد ، ولا ينفي وحدة الجسم ؛ فان وحدة الجسم ليست موقوفة على وحدة أخرى تقوم بالجسم . غاية مافي هذا الباب أن وحدة الجسم معها وحدات أخر تقوم بالجوهر إذا أفردت . وهذه الوحدة ليست شرطاً في ثبوت الأولى ، ولاهي سابقة عليها ، ولا تلك متوقفة عليها ، ولا هي وحدة الجسم التي وصفت بها الأولى . والتسلسل الذي ذكرته إنما يمنع ان تكون وحدة الشيء متوقفة على وحدة أخرى لذلك الشيء ، وليس الأمر كذلك هنا ؛ لكن مع وحدة الجسم وحدة كل موصوف بالوحدة من الأجسام والجواهر وغير ذلك ، والموصوف بأنه واحد إذا كان مستلزماً إمكان أن ينقسم الى ما يوصف بأنه واحد لم يكن وحدة موقوفة على وحدة أخرى تقوم به . فليتدبر اللبيب كيف ذكر الحجة التي مضمونها نفي كل وحدة في العالم واحالتها ، ثم أخذ ثبوت الوحدة مسلماً ، وادعى أن ثبوت الوحدة بلا واسطة ينفي وحدة الجسم ، وكلاهما عجب : نفي الوحدة مطلقاً ، ودعوى أن الوحدة بلا واسطة وحدة أخرى ينفي وحدة الجسم .

ثم يقال عن هذه الشبهة الفاسدة الباردة تعين الواحد جسما كان أو غيره ، وتميزه عن غيره لا يخلو : إما أن تكون هي وحدته ، أو لا تكون . فان لم يكن هو وحدة الجسم بطل قولك لا نعقل من وحدته الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره فبطلت الحجة . وان كان هو وحدته بطل قولك لا تحصل فيه

الوحدة إلا إذا كان متعيناً متميزا عن غيره تعنى قبل ذلك . وحينئذ فقد بطلت الحجة أيضاً ، فسواء كانت الوحدة هي التعين والتميز ، أو كانت غيره : لم يلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على وحدة أخرى ، وهذا ظاهر . وسواء كانت الوحدة أموراً (١) وجوديا أو عدميا فليس المقصودهنابسط الكلام على هذا .

وإنما الغرض التنبيه على أن مايستدل به على أن الجسم فيه انقسام وتركيب وكثرة وأنه ليس بواحد من أفسد الحجج ؛ فانه قد بنى على هذا الأصل الفاسد كثيرا من تجهمه وتعطيله الذى جحد فيه حقيقة أسماء الله وصفاته ، وما هو عليه فى ذاته .

اضطرابهم في قبول الجسم للانقسامات والتجزية الى غير نهاية

أما كون الجسم قابلا للانقسامات التى لاتتناهى أو غير قابل فهذا ليس لنا فيه هنا غرض ، وهو احتج على نفى ذلك بالحركة وأنها موجودة فى الحاضر وإلا لم تكن موجودة فى الماضى والمستقبل ؛ وأن وجودها الحاضر لا ينقسم والالكان الحاضر ماضيا ومستقبلا ، وإذا لم تنقسم الحركة الى غير نهاية لم تنقسم المسافة التى تكون الحركة عليها ، فلا يكون فى الجسم الذي هو مسافة انقسام لايتناهى .

وعارض ذلك بعشرة أوجه : مثل تميز اليمين عن الشمال ، وانقسام الجزء الموضوع على جزئين ، وغير ذلك من الوجوه . ثم قال فى الجواب : وأما المعارضات التى ذكروها فاعلم أنا نميل الى التوقف فى هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ؛ فان إمام الحرمين صرح فى كتاب « التلخيص فى أصول الفقه » أن هذه المسألة من محارات العقول ، وأبو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة توقف فيها ، فنحن

---

(١) قال الناسخ : كذا . يشير الى أن أموراً لا تطابق وجودياً .

أيضاً نختار الوقف . فاذن لاحاجة الى الجواب ، فهذا نقوله فى الانقسام الممكن هو متوقف فيه . ونقول : وقوله فى نفى وحدة الجسم وثبوت الانقسام الحاصل قد ظهر فساده لكل أحد .

واذا كان الأمر كذلك فقوله : لو كان على العرش لكان منقسما مركبا أو لو كان جسما لكان منقسما مركبا ، أو لو كان على العرش لكان عظيما ولكان منقسما مركبا إلى الأجزاء : قد تبين فساده . وظهر أن قوله : إذا كان عظيما فلابد أن يكون أحد جانبيه غير الآخر ، ويكون على هذا التقدير ذات الله مركبة من الأجزاء : كلام باطل ، لم يقرر تركيبا موجوداً فى الأجسام المشاهدة ، ولا أن فيها أجزاءا موجودة ، بل ادعى فيها مايضحك عليه الصبيان .

وأما قبولها للتجزئة إلى غير غاية فقدتوقف فيه . فأكثر مايبقى معه أن الجسم وإن كان واحداً لكنه يقبل التجزية الى حد محدود ، وهذا قول الشهرستاني مع أنه يستخف بهذا القول أحياناً ، وقد اضطر الى موافقته ؛ لكن هذا أكثر مافيه أنه يمكن فى الجسم من حيث الجملة أن ينقسم بمعنى أن ذات الجسم من حيث هو جسم لا تكون مانعة من الانقسام ، وهذا حق ؛ فان من الأجسام ما ينقسم حقيقة ، فلو كان حقيقة الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شيء من الأجسام ؛ لكن هذا لا يثبت له قبول كل جسم للانقسام ، فضلا أن يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على عرشه العظيم مركبا من الأجزاء كما ادعاه . فانه إذا كان الجسم واحداً وقبول القسمة لم يثبت الا لبعض الأجسام لم يلزم أن يكون رب العالمين منقسما ولا قابلا للقسمة ، فلايكون مركبا من الاجزاء : لاالأجزاء الموجودة ولاالاجزاء المقدرة الممكنة . ثم إذا كان فى الأجسام المشهودة قداضطربوا أو تحيروا فى تركيبها وانقسامها وعدوا ذلك من محارات العقول كيف

يصح منهم الحكم على رب العالمين بمثل هذه الأمور نفياً واثباتاً . وهذا بين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

« سادسة » ان يقال : اذا تميز منه جانب عن جانب فهو بمنزلة الصفات القائمة به من العلم والقدرة ..

الوجه الخامس(١) أن يقال: هب أنه يلزم أن يكون فيه أجزاء وأبعاض بمعنى أن فيه ما يميز منه شيء عن شيء ، كما أن الفلك يتميز منه شيء من شيء وجانب من جانب ، وهذا هو المعني بالتركيب من الأجزاء . فهذا يكون بمنزلة الصفات القائمة من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الصفات .

فقولك فى تلك الأمور التى سميتها أجزاءاً إما أن تكون متماثلة ، أو مختلفة . فيقال لك مثله فى الصفات التى سمتها نفاة الصفات كابن سينا وغيره أجزاءاً ، ويقولون : واجب الوجود ليس فيه أجزاء : لا أجزاء حد ، ولا أجزاء كم . وان كانت هذه تسمية باطلة كما قررناه فى غير هذا الموضع ، فتسميته أيضاً تشبيهاً كما قد قررناه ، والنزاع هنا ليس فى اللفظ ؛ بل فى المعنى .

فيقال لك فى تلك الصفات : إن كانت متماثلة وجب أن تقوم كل صفة مقام الأخرى : فيقوم العلم مقام القدرة ، والحياة مقام الكلام . وهذا باطل .

والقول في تماثلها او اختلافها وما يتبع ذلك كالقول في هذه الصفات

وان كانت مختلفة فكل صفة تشارك الأخرى فى كونها صفة وتفارقها فى خصوصيتها ، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فتكون كل صفة مركبة من جزئين : جزء به الاشتراك ، وجزء به الامتياز ، ثم كل واحد من ذينك الجزئين يشارك غيره فى جزء ويفارقه في جزء ، وهلم جرا . فالقول فى تركب كل مركب من جزئين وتركب كل جزء من جزئين ، يعم ما يقال : إنه مركب تركيب المقدار والكم ، وماهو مركب تركيب الصفة والكيفية : فان أوجب أحد التركيبين الانحلال الى ما تركب فيه أوجبه الآخر ، والا فلا .

---

(١) وهو « السادس » حسب عد الأوجه

وحينئذ فيعارض ما ذكرته فى تركيب المقدار مثله سواء : فيقال لك : إن لم يوجب التركيب الانحلال الى ما تركب فيه لم يجب ذلك فى الموضعين ، فبطلت الحجة ، وان أوجب ذلك بانحلال المقدار إلى جزء لا تركب فيه . فانحلال الصفة إلى جزء هو صفة لا تركب فيها .

وإذا قيل فى أجزاء المقدار إنها متماثلة ، والا كانت مركبة . قيل فى أجزاء الكيفية إنها متماثلة وإلا كانت مركبة . واذا قيل إن تماثلها يوجب أن يجوز على كل واحد ما يجوز على الآخر . قيل : إن تماثل تلك يوجب أن يجوز على كل واحد ما يجوز على الآخر . وحينئذ فيجب أن يوصف العلم بما توصف [به] القدرة ، وتوصف الحياة بما يوصف به الكلام ، ويسد كل منها مسد الآخر ، وهذا مع أنه محال فذلك يستلزم جواز الاكتفاء بصفة عن سائر الصفات، وذلك يستلزم عدم وجوب هذه الصفات للذات ، وهذا ابلغ مما ألزمه فى المقدار من جواز انحلال الذات وتفرقها ؛ فان عدم كيفيات الموجود أو الجسم أبلغ فى عدمه وتلاشيه من تفرق أجزائه ؛ ولهذا كثير من الأجسام يفرق ثم يجتمع كما يتفرق الماء ثم يجتمع ، وأما اذا بطلت كيفيته مثل بطلان المائية والنارية فانه يكون فاسداً مستحيلا .

وهذا لازم للفلاسفة الملاحدة ايضا

وهذا وإن كان إلزاماً لمن يثبت الصفات فهو لازم لكل أحد أيضاً ؛ فانه لابد فى اثبات وجود ووجوب ونحو ذلك ، وأي معنى أثبت جعل فيه نظير هذا التركيب . وهذا لازم لابن سينا ونحوه من الملاحدة ايضاً ؛ فانه يقال فى الوجود والوجوب : إن الموجود يشارك غيره من الموجودات فى مسمى الوجود ويفارقها فى خصوصه ، والوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير فى مسمى الوجوب ويفارقه فى كونه بالذات . وكذلك يقال فى العاقل والمعقول والعقل ، والعناية ، وكونه فاعلا ، أو مبدءاً أو علة أو غير ذلك ؛ إذ لابد لكل من أثبت موجوداً

من أن يثبت وجوداً واجباً ويلزمه فيه هذه اللوازم . وقد بينا هذا فيما تقدم .

وابن سينا كان من الملاحدة ، وكان ابوه من دعاتهم ، وذكر أنه بسبب ذلك اشتغل فيما اشتغل به من علوم الفلاسفة الصابئة الأوائل ؛ فان أصول الملاحدة مبنية على ما اخذوه من هؤلاء الصابئة وماأخذوه من المجوس. وهؤلاء الصابئة المبتدعون يقولون أن العالم متولد عن الله ، والمجوس يجعلون له شريكا فى خلقه . فالطائفتان كما قال تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) (وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك فى الملك) وهو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ؛ فان المجوس تجعل ابليس وهو أصل الظلمة هو شريك النور فى التخليق ، فيجعلون الجن شركاءه . وليس هذا موضع بسط ذلك ؛ ولكن ننبه على أن كتاب الله لما كان دعوة لجميع الخلق ففيه تفصيل كل شيء ، وهو الحاكم بين جميع الناس فيما اختلفوا فيه .

ولهذا أراد النصير الطوسى ونحوه من ملاحدة المسلمين واليهود على أن يضعوا للدولة الكافرة المشركة الجاهلة « دولة هولاكو » عقيدة ، واتفقوا على أن تكون عقيدة ابن سينا ؛ ولهذا كانت الملاحدة تميل الى هؤلاء المشركين كثيراً وكان ملكهم « هولاكو » يقرب الملاحدة ويستعين بهم على المسلمين لماعرف مباينتهم فى الباطن للاسلام وأهله مع منافقتهم لهم فى الظاهر .

« سابعاً » الاستفسار عما يريد بالتماثل ، وبيان عدم لزومه لما ذكره من الملاقاة الخ.

الوجه السادس (١) قوله : إن تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية . يقال قد تبين أن ماذكرته لايستلزم أن تكون هنا أجزاء

---

(١) وهو « السابع » .

موجودة وغاية مايلزم ماذكرته تميز شيء عن شيء وجانب عن جانب ، والذى يكون كذلك يقال فى صفاته مايقال فيه . فاذا قيل انه مع أنه واحد فهو ذو أبعاض يتميز منه شيء من شيء ، فكذلك يقال فى صفاته القائمة به وفى حيزه وفيما يلاقيه . ففى الجملة متى فرض تميز شيء منه عن شيء وقيل إن ذلك أبعاض ولكل بعض خاصة تميز بها ثم يقال وسواء كان هناك أجزاء وأبعاض موجودة يتميز بعضها عن بعض أو لم يكن .

فاذا قيل : كل بعض إما أن يماثل الآخر أو لايماثله . قيل : إن أردت بالمماثلة أن يقوم مقامه فيما يختص بعينه ، فلايكون فى العالم شيئين متماثلين . و إن أردت بالتماثل أن يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لالعينه . قال لك المنازع إنها متماثلة و إذا قال ذلك لم يجز أن تقول : فيصح أن يكون الملاقى مباعداً ، والمباعد ملاقيا لأن ذلك الملاقى من صفات عينه مجاورته(١) لما جاورته وحيزه المعين ، وتلك الصفة لايقوم فيها غيره مقامه و إن كان مثله كما تقدم ، فلا يلزم من كونهما متماثلين ان يصير الملاقى مباعداً والمباعد ملاقيا .

وقولنا المثلان يصح على كل منهما ماصح على الآخر . إنما هو فيما ليس فى خصائص العين ، والملاقاة والمباعدة من خصائص العين ؛ فان الملاقى اذا صار مباعداً خرج عن حيزه المعين ، وعن أن يكون ملاقيا لما كان ملاقيا له ، ووجب أن يصير ملاقيا لغيره . و كذلك المباعد . وحينئذ فتختلف صفات عينه بالتفريق ، فلا يكون ذلك لازماً لكونهما مثلين ، فلايلزم من التماثل ذلك .

« ثامناً » ان أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة امتنع تركيبه وتحلله

الوجه السابع (١) أن يقال : هذه التى سميتها أجزاءاً سواء كانت أجزاءاً مقدرة أو هي متميزة تميزاً حقيقيا لايخلو إما أن تريد بكل واحد منها الجزء الذي

(١) لعله : مجاور لما جاوره . أو : مجاورته لما جاوره .

لايتجزأ وهو الجوهر الفرد ، أو ماهو أكبر من ذلك . فان أردت بالأجزاء الجواهر المنفردة وقد قلت إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة . فيقال لك : هب أنها مختلفة فى الماهية ماالذي يلزم قولك و(القسم الثانى) وهو أن يقال: إن تلك الأجزاء مختلفة فى الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلابد وان ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءا عن هذا التركيب. يقال : هذا باطل على هذا التقدير ؛ لأن كل واحد من تلك الأجزاء المختلفة الماهية إذا كان جزءاً لاينقسم وهو الجوهر الفرد امتنع حينئذ أن يكون مركبا وان يتحلل إلى أجزاء أخر ؛ فانه لاتركيب فيه بحال . اكثر مايمكنك أن تقول فيه ماقلته فى الأجزاء التي يتحلل إليها من لزوم مماسته بيمينه شيئاً و بيساره شيئاً آخر ؛ لكن يقال لك هذا أولا باطل فى الجزء الذى لاينقسم .

وقولك لكن يمينه مثل يساره و إلا لكان هو نفسه مركبا وقد فرضناه غير مركب . كلام متناقض ينقض بعضه بعضا ، فانه اذا كان له يمين و يسار كان مركبا .

وقولك : يمينه مثل يساره ، والمثلان غيران يقضى أن فيه غيران وهذا تركيب ايضا ، وتماثل جانبيه لايخرجه عن ان يكون مركبا . فقولك : وقد فرضناه غير مركب تناقض .

و كذلك قولك ودعواك : أنه تماثل يمينه يساره ، وإلا لكان هو نفسه مركبا . يقتضي أنه مع تماثل جانبيه يكون غير مركب ، ومع عدم تماثلها يكون مركبا وليس الأمر كذلك بلا نزاع .

و أيضا فانه على هذا التقدير الأجزاء مختلفة فى الحقيقة ، واذا كانت مختلفة فى الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ماجاز على الآخر ؛ بل يمتنع تساويهما

فيما يجب و يجوز و يمتنع ، فلو وجب أن يقوم كل منها مقام الآخر لكانت متماثلة والتقدير انها مختلفة : هذا تناقض ، فعلم انه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة فى الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها .

بل يقال : إذا كان تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة ؛ لأن الحقائق المختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض . هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة ، وهو المفهوم من اطلاقه .

وان أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل :

« تاسعاً » وان اراد انه مركب من اجزاء كبار منقسمة جاز اختلاف مقاديرها واحكامها

الوجه الثامن(١) : وهو أن المعنى أنه مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل الى أجزاء لا تنقسم ، وقد قلت : إما ان تكون متماثلة أو مختلفة : فيقال لك نقدر انها متماثلة، وهي وان كانت متماثلة فى الصفة فلها قدر فى نفسها ليست أجزاء منفردة إذ التقدير كذلك . واذا كانت كذلك لم يلزم أن يكون الطرف منها وسطا ؛ لأن الطرف يكون غير منقسم ، وغير المنقسم لا يسد مسد الجزء الكبير الذي قد ينقسم . واذا لم يكن كذلك لم يلزم جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين ، لتباين مقاديرها واشكالها ، وان الذى يقوم مقام غيره لابد أن يكون مساوياً له فى الصفة والقدر جميعاً ؛ لاسيما وعلى هذا التقدير فيمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض ، لأنه اكثر ما يلزم أن يكون كل جزء منها يمكن انقسامه ليصح الحكم عليها بالتحليل الى الذي لا ينقسم حتى يتوجه كلامه فى القسم الثاني . واذا لم يجب إلا ذلك لم يلزم تساويها فى المقدار ، واذا لم يلزم تساويها فى المقدار لم يجب أن يقوم بعضها مقام بعض ، فلا يلزم جواز التفرق والانحلال . فحاصله ان هذه الأجزاء ان قدرها

---

(١) وهو التاسع

منقسمة جاز اختلاف مقاديرها واحكامها ، فلم يلزم قيام بعضها مقام بعض ، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من لزوم التفرق والانحلال .

« عاشراً » أن الذات وصفاتها الواجبة لا يجوز أن يوصف بما يوصف به الذات الممكنة

الوجه التاسع (١) أن يقال : الذات التي هي واجبة الوجود بنفسها وصفاتها لازمة لها لا يجوز أن توصف بما توصف به الذات الممكنة الجائزة ، وذلك لأن الأجسام المخلوقة لها أبعاض وصفات ، فيجوز أن الله يفرق بين ابعاضها ، ويجوز أن يزيل صفاتها عنها كما يجوز أن يعدمها . والله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه العدم ، ولا يجوز أن تفارقه صفاته الذاتية . فبتقدير أن يكون على العرش وهو عظيم يتميز منه جانب عن جانب ، ويكون ما هو داخل في مسمى اسمه من الأمور اللازمة التي لا يجوز ان تفارق ذاته ، ويكون ما هو موصوف به من الاجتماع والاتصال أمراً واجباً لذاته ؛ لأنه الصمد كما تقدم ، وهذا ظاهر .

وان كان واجباً فبتقدير تماثل الأبعاض مع هذا لا يستلزم جواز التفرق ؛ لأن وجوب الاجتماع والاتصال يوجب أن يكون مكان كل واحد وحيزه داخلا في عينه الحاصلة ، والمثلان لا يجب أن يوصف أحدهما بما يوصف به خصوص عينه ، ولأن الموجب للاجتماع والاتصال ما تستحقه الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة ، واذا كان كذلك فصار المتلاقيان متباعدين ، والمتباعدين متلاقيين بغير اجتماع الذات واتصالها عما كان عليه ، فلم يقم أحدهما مقام الآخر ، ولا يسد مسده فلا تكونان مثلين .

« الحادي عشر » أن تغيرهما بالتباعدوالتلاقي ينفي تماثلهما

وهذا يتقرر بالوجه العاشر : وهو أن يقال : هب أن الأجزاء متماثلة . فقولك : والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا

---

(١) وهو العاشر ويلاحظ هذا في بقية أوجه هذا البرهان

متقاربين ، وذلك يقتضى جواز الاجتماع والافتراق . إنما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي يبقى تماثلهما ، وليس كذلك ؛ بل إذا تفرق أجزاء الذات المجتمعة تغيرت الأجزاء ، ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع ، وهذا مشهود فى الأجرام المخلوقة ، فان اجتماع بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق ، حتى إن من أحكامها واحكام الذات التى هي ابعاضها ما لا يصح إلا عند الاجتماع ، والتفرق يبطل ذلك . واذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز تفرقها ؛ لأن التفرق يخرجها عن المماثلة ، فيكون التقدير إذا كانت متماثلة وجب أن تصير غير متماثلة .

« الثاني عشر » أن الشيء اذا خالف غيره بشيء لم يجب أن يكون مثله ،

يقرر هذا الوجه الحادى عشر : وهو أن كل جسم مؤلف هو يشتمل على جواهر منفردة كما ذكر ، وهي متماثلة كما ذكر ، والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر . فيقال : لا يخلو إذا تفرقت هذه الأجزاء أن تكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها ، أو لا تكون . فان كانت كذلك لزم أن يكون كل جسم فى العالم اذا افترقت أجزاؤه الى الجوهر المنفرد أن يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات كحالها حين تفرقها وفسادهذا معلوم بالحس والبديهة ؛ فان الجسم ليس هو إلا تلك الجواهر وتركيبها ، فاذا فرض أن حالها مع زوال التركيب كحالها مع التركيب وجب أن تكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها ، وهذا معلوم الفساد بالحس والبديهة ، لأن عامة الأجسام اذا تفرقت أجزاؤها بطل عامة صفاتها وأحكامها .

واذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها جواز افتراقها ؛ لأن ذلك يقتضى اختلاف حالها ، وليس الشيء الى مثله

باقرب منه إلى نفسه . فاذا كان الشيء إذا خالف غيره بشيء لم يجب أن يكون مثله فالشيء الواحد اذا وجب بانتقاله من حيز الى حيز اختلاف حقيقته أن لايجب ذلك فيه بطريق الأولى .

« الثالث عشر » ان واجب الوجود لا يجوز عليه ما يقتضي استحالته

وحينئذ فيقال: الوجه الثاني عشر: وهو أن تماثلها يوجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع عليها ، والواحد منها يمتنع عليه أن يفارق عينه ، لأن ذلك يقتضي استحالته وتغيير حقيقته ، والواجب الوجود لايجوز عليه مايفضي الى استحالته وتغيير حقيقته . فاذاً مع تماثلها يجب اشتراكها فى امتناع استحالتها وتغيير حقيقتها ، وذلك يقتضى تماثلها فى امتناع الافتراق عليها ؛ لأن الافتراق يبطل حقيقتها .

« الرابع عشر » ان صفات الجسم المخلوق وأعراضه يجوز أن يفرقها الله بخلاف صفاته

وهذا يظهر بالوجه الثالث عشر: وهو أن صفات الجسم المخلوق وأعراضه يجوز أن يرفعها الله تعالى(١) فان اقتضى ذلك استحالته وتغير حقيقته لأن الله تعالى قادر على ذلك ولامحذور فيه . وأما صفات الرب كحياته وعلمه وقدرته فلايجوز أن تفارق ذاته ، لأن ذلك يلزم استحال الرب وتغير حقيقته ، وذلك محال ، فزوال صفاته الذاتية محال . ولايلزم إذا كان غيره من الموجودات يجوز أن تفارقه صفاته أن يقال فى حق الله تعالى يجوز أن تفارقه صفاته ، وكذلك اذا كان غيره من ذوات الأقدار يجوز أن تتفرق أبعاضه ؛ لأن ذلك يقتضى تغير حقيقته وهو محال . وإذا قيل الأبعاض متماثلة كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغير الحقيقة ، كما أن الصفات مشتركة فى ذلك وإن كانت غير متماثلة فالابعاض المتماثلة أولى بالاشتراك فى ذلك .

« الخامس عشر » أن قولك اما أن تكون مختلفة الماهية الخ غير حاصر

الوجه الرابع عشر ان يقال : قولك : إما أن تكون متماثلة الماهية ، أومختلفة الماهية . تقسيم غير حاصر ؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير ، ونحن لانسلم أن

---

(١) كذا بالأصل . ولعله : أن يفرقها الله .

الواحد منها يقال إنه عين الآخر حتى يقال إنه مثله أو خلافه ، بل لا يقال : إنه غيره : لامثله ، ولاخلافه . ولا يقال : هو هو كما يقوله كثير من الصفاتية أو أكثرهم فى العلم والقدرة والحياة ان احدها و إن لم يكن عين الآخر فلا يقال إنه غيره ولا أنه مثله ولا خلافه ؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير ، فان الغيران إما أن يكونا مثلين أو خلافين ، والخلافان إما أن يكونا ضدين أو خلافين غير ضدين . واذا كان كذلك فالمتغايران مايجوز وجود أحدهما دون الآخر . ولا ينقض هذا بالخالق والمخلوق : فان الله يجوز وجوده بدون المخلوق ، وصفات الحق لايجوز وجود بعضها دون بعض ، فلاتكون متغايرة ، ولاتوصف بتماثل ولا اختلاف .

« السادس عشر » ان يقال : ان تلك الأجزاء اما ان يجب تحللها الى اجزاء مختفلة او لا يجب

الوجه الخامس عشر: هب أن يقال انها غير متماثلة بل هى مختلفة أو بعضها يختلف و بعضها غير مختلف حيث وردت النصوص بأسماء تقتضي حقائق غير متماثلة كقوله تعالى (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وقوله : (و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله : (ولتصنع على عينى) وقول النبي ﷺ «المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن و كلتا يديه يمين » وقوله : « يقبض السموات بيمينه والأرض بيده الأخرى » وفى رواية فى الصحيح « والارض بشماله » الى سائر ما ورد في هذا الباب مما يطول وصفه : فاما أن يجب تحللها الى أجزاء متماثلة ، أو لا يجب . فان وجب ذلك جاز على كل شيئين مختلفين أن يصيرا متماثلين ؛ بل وجب منهما أن يكونا متماثلين . فانه إذا وجب تحللهما الى الأجزاء المتماثلة التي يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر فقد وجب أن يجوز على أجزاء كل واحد ماجاز على أجزاء الآخر ، ومن الجائز على أجزاء كل واحد التباعد والتلاقي كما ذكره ، فيجب فيه جواز تفرق أجزائه ، وجواز أن يسد كل واحد منهما مسد الآخر ،

وذلك يستلزم أن يجوز على كل مختلفين أن يـــكونا متماثلين ، واذا جاز على المختلفين أن يكونا متماثلين فقد اشتركا فى أنه يجوز ان يجب و يمتنع و يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر . فاذا اشتركا فى جواز ذلك لزم من ذلك محالات منها أن يشتركا فى جواز الممتنع ، والجائز لا يكون ممتنعا بل هو نقيضه ، فيكونا قد اشتركا فى جواز النقيضين عليهما .

وأيضاً فانه اذا جاز على أحـــدهما ما يجوز على الآخر و وجب ما يجب له وامتنع عليه ما يمتنع عليه ولو بواسطة يتماثلان فيها لزم أن يـــكونا متماثلين وذلك يقتضى أن يكون كل مختلفين متماثلين وهذا قلب للحقائق وتبديلها وهو من أعظم السفسطة . وهذا على أصله لازم من وجه آخر فان عنده جميع الاجســـام متماثلة فاذن ليس فى الأشياء التى لها أجزاء أشياء مختلفة بحال . فقوله : تلك الاجزاء إما أن تـــكون متماثلة أو مختلفة . إنما هو تقدير والا فعلى أصله لا تـــكون متماثلة ، ليس فى الأجســـام عنده ما هو غير متماثل ، و إن كان فى هذا من السفسطة ومكابرة الحس والعقل مافيه مع مخالفة النصوص من القرآن التى تثبت عـــدم تماثل الاجسام كقوله تعالى : (يستبدل قوماً غيركم ثم لا يـــكونوا أمثالـــكم) ونحو ذلك مما تقدم ذكره . وان لم يجب تحللها الى أجزاء غير منقسمة بطـــل ما ذكرته .

« السابع عشر » أنه اذا أدخل الله في هذا فقد ضرب له الأمثال، والا ..

الوجه السادس عشر يقال : قوله : كل جسم مركب من أجزاء مختلفـــة الماهية فانه لا بد أن ينتهي تحليل تركيبه الى أجزاء لا تركب فيها يصح أن يمس كل منها بيمينه ما يمسه يساره . لا يخلو إما أن يدخل رب العـــالمين فى هذه القضية على تقدير كونه على العرش ، أو لا يدخله . فان لم يدخله لم يـــكن هذا حجة ، ولم يـــكن فى هذا الـــكلام فائدة . و إن أدخله فى هـــذا القياس الشمولي

فقد ضرب لله مثلا بكل جسم حقير وغير حقير حين مثله بالبعوضة ونحوه مما فيه أجزاء مختلفة ، وهذا فيه اشراك بالله تعالى وعدل لله وجعل انداد له وجعل سمي له ، وكل ذلك ممتنع على الله تعالى .

ولا يقال : هذا انما هو اشراك (١) به وتمثيل على هذا التقدير . لأنه يقال : بطلان هذا التقدير يكون ممكنا امكاناً ذهنياً ، فيجوز أن يكون ثابتاً فى نفس الأمر ، فلايجوز أن يجعل لله شريك على تقدير يجوز أن يكون ثابتاً فى نفس الأمر قبل أن يعلم انتفاؤه ، واذا علم انتفاؤه لم يكن هذا موجبا للعلم بانتفائه ؛ لكن قد يقال : هذا دليل ثان . فيقال : هذا التقدير عند منازعك حق ، لأن القرآن والعقل قد دل على أن الله فوق العرش ، فاذا كنت قد جعلت له انداداً وأمثالا وسمياً على هذا التقدير الذى ثبت بالكتاب والعقل فقد يثبت بالكتاب والعقل أنك جعلت لله عدلا وسمياً ومثلا أيضا . فيقال لك فى :

« الثامن عشر » من أين لك اذا كان فوق العرش ان يكون مساوياً لجميع الأجسام ..

الوجه السابع عشر : من أين لك اذا كان الله فوق العرش وقلت كونه يجب أن يكون جسما فيه حقائق غير متماثلة أن يكون مساوياً لجميع الأجسام المؤلفة من اجزاء مختلفة ليس العلم بهذا إلا محض قياس الله تعالى على خلقه وتمثيله بهم وهو باطل .

« التاسع عشر » ان ادخال الله وغيره تحت قضية كلية تتضمن قياس شمول لا يجوز

وتقرير ذلك بالوجه الثامن عشر: وهو أن يقال ماتنازع فيه الناس من الصفات نفياً واثباتاً : هل يسوغ لمن يثبته أن يمثل الله بما ثبت له من تلك الصفات من جميع المخلوقات، أم لايسوغ ذلك. فان ساغ ذلك ساغ أن يقال : لو كان عالما لكان بمنزلة جميع العلماء ولو كان حيا لكان بمنزلة جميع الأحياء ؛ بل يقال هذا فيما لا نزاع فيه:

(١) بالأصل : اشتراك . وتقدمت هذه الكلمة ، وتاتي أيضاً ، ويدل على ما اثبتته هنا قوله : وعدل له الخ ..

مثل أن يقال: لو كان موجوداً لكان بمنزلة سائر الموجودات ؛ بل يقال لو كان فى الوجود وجودواجب لكان بمنزلة سائر الموجودات ، ومعلوم أن هذا باطل بالبديهة والحس فبطل اذا كان جسما فيه حقائق أن يكون كسائر الاجسام المختلفة الأجزاء .

فان قلت : الفرق بينهما أن الأجسام متماثلة بخلاف العالمين والقادرين والموجودات . قيل هذا باطل كما تقدم ، ثم إنه غير نافع ؛ لأن هذا التقدير الذى نتكلم عليه أن تكون فيه اجزاء مختلفة الماهية ، واذا كانت أجزاء الجسم مختلفة الماهية مخالفة لغيره من الأجسام بطريق الأولى والأحرى. و إذا كان الكلام على تقدير أن لاتكون الأجسام أجزاؤها متماثلة لم يجز أن تحتج على هذا التقدير بما يستلزم تماثل الأجسام ، لأنه يكون جمعا بين النقيضين . فظهر انه اذا قيل هذا التقدير فكل جسم مركب من اجزاء مختلفة لم تعلم هذه القضية الكلية الا بمحض تمثيل الله بخالقه المستلزم أن يمثل اذا سمي باسم او وصف بوصف بكل مسمى أو موصوف بذلك الاسم والصفة ، وان يكون مثله فى حقيقته . وفساد هذا معلوم بالبديهة والحس ، وهومن أعظم الكفر .

ولهذا كانت الأمثال المستعملة فى جانب الربوبية فى الكتاب والسنة وكلام العلماء هي من باب الأولى ، وهو أن ينزه بعض خلقه عن بعض كالشريك والبنات والفقر ، فيقال : الله أحق بهذا التنزيه عن ذلك . أو يوصف بعض خلقه بصفة كمال كالعلم والقدرة والكلام ، فيقال : الله أحق بذلك . وهذه طريقة الأنبياء واتباعهم . أما ادخال الله وغيره من المخلوقات تحت قضية كلية تتضمن قياس شمول ، وكل قياس شمول متضمن لقياس تمثيل فان هذا لا يجوز ، لا لما يثبت من الصفات ولا لما ينفى .

« العشرون » قولك : كل جسم مركب الخ . قياس فاسد

الوجه التاسع عشر يقال لك : لا نسلم أن كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه الى أجزاء مبرأة عن التركيب يصح أن

يماس كل واحد ما يماسه الآخر . فان اعتصمت فى هذا بقياس الغائب على الشاهد ذكرت لك الفوارق من وجوب وجود أحدهما وقدمه وغناه وغير ذلك دون الآخر ، كما يفعل فى سائر الأقيسة الفاسدة ، وليس معك حجة على هذا العموم سوى ما يحتاج فيه الى القياس .

« الحادي والعشرون » ما تعني بتحليل تركيبه الى اجزاء كل واحد منها مبرأ عن التركيب

وهذا يظهر بالوجه العشرين : وهو أن يقال ما تعنى بتحليل تركيبه الى آخره . اتعنى به لابد أن يتفرق أو يقبل التفرق إلى تلك الأجزاء ؟ فهذا ممنوع وهو محل النزاع ، فكيف تحتج بالشيء على نفسه فتصادر على المطلوب . أم تعنى بالتحليل اشتماله على الأجزاء كاشتمال الأصل على هذا الجزء وغيره ؟ فلا يخلو إما أن يريد بالجزء المبرإ عن التركيب أن يكون بسيطاً عن ذلك التركيب وإن كان أجزاءاً متشابهة ، أو يريد أنه لا تركيب فيه بحال . فان أردت هذا فيكون مضمون الكلام أنه لابد وأن يكون فيه الجوهر الفرد وأنت قد وافقت أذكياء العالم على التوقف فى اثبات الجوهر الفرد ، وإن كان ثبوته غير معلوم لك لم يجز أن تدعي فى جسم من الأجسام المختلفة وجوب اشتماله على الأجزاء التى لا تركب فضلا عن أن تدعي ذلك فى رب العالمين .

وأيضاً فانك قد ذكرت بعد هذا : أن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد أن يماس كل واحد بيمينه شيئاً و بيساره شيئاً آخر ؛ لكن يمينه مثل يساره . وهذا تصريح منك بأنه يقبل القسمة ، وأنه يشتمل على شيئين متماثلين ، وهذا ينفى الجوهر الفرد . فقوله : لابد وأن ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، مع قوله : إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئاً غير ما يماسه بيساره إثبات

التركيب فى البسيط المبرإ عن التركيب وهو الجوهر الفرد ، فيكون لازمه بين اثبات الجوهر ونفيه ، وذلك تلازم بين النقضين .

وإن أراد المبرأ من التركيب من الأجزاء المختلفة وبالبسيط بما ليس فيه ذلك التركيب وذلك لا يستلزم أن يكون كل جزء جوهر فرداً بل يكون كل من تلك الأجزاء بسائط بحيث يكون فى البسيط أجزاء مختلفة ، وهذا هو أقرب الى ارادته ، فيقال لك : تلك الأجزاء البسيطة هي فى أنفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت ، واذا كانت مختلفة الحقائق لم يمتنع أن تشترك فيما يجب ويجوز ويمتنع ، واذا امتنع أن تشترك فى ذلك لم يلزم أن يماس أحدهما ما يماس الآخر. واذا فرض أن جوانب أحدهما متساوية إما لاستدارتها واما لتساوي يمينها ويسارها لكن إن ما يجب أن يمس بيمينه ما يمس بيساره إذا كان ذلك الممسوس يجوز أن ينتقل عن يمين هذا إلى يسار هذا . ينتقل عن مماسة ما كان يماسه إذا كان يمين هذا الى مماسة ما يماسه إذا كان عن يساره ، فانه مع مماسته لهذا لابد أن يماس غيره ، وذلك إنما يصح أن لو كان يمين الأول ويساره من الآخر متماثلة ، والتقدير أن الأجزاء مختلفة فى الحقائق فلا يلزم . وان كان كل منها بسيطا متشابه الأجزاء إنما يباين جوهراً منها ما باين غيره ؛ إذ هذا غير معلوم الا إذا كانت متماثلة ، والتقدير انها مختلفة ، فوجب القطع بأن ما كان عن يمين أحدهما لا يلزم جواز كونه عن يساره نقيض ما ذكره ؛ فانه إنما ذكر تساوي جانبي الممسوس الوسط وأغفل اختلاف جانبي المماسين ، وأن هذا المنتقل لابد أن يزيل واحدا عن حيزه ، وان يماس حيزاً يخالف فى الحقيقة الحيز الذي كان يماسه . وهذا بين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

فصل

قوله : (البرهان الثامن) لو كان علوه على العالم بالحيز والجهة لكانا اكمل من علوه

قال الرازي : (البرهان الثامن) لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري تعالى ؛ لأنه بتقدير أن يحصل ذات الله فى يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التى فى جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو ، فثبت أن تلك الجهة عالية على العالم لذاتها ، وثبت ان الحاصل فى تلك الجهة يكون عالياً لا لذاته ، لكن تبعاً لكونه حاصلا فى تلك الجهة العالية على العالم ؛ واذا كان كذلك فحينئذ يلزم أن يكون البارى ناقصاً لذاته مستكملا بغيره ، وذلك محال . فثبت أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز ، وذلك هو المطلوب (×) .

والكلام على هذا من وجوه :

الجواب اولا : من الذي قال ان علوه بشىء موجود منفصل عنه

أحدها : أن يقال : ومن الذى قال إن علو البارى على العالم شىء موجود منفصل عنه ، أو بشىء منفصل عنه مطلقا ؟ هذا لا يقوله المنازع ، ولا يحتاج أن يقوله بل عندهم أن ذات رب العالمين فوق العالم ، وأنه سبحانه وتعالى العلى الأعلى المتعال بذاته لا يحتاج علوه الى شىء غيره أصلا ، ولا يكون علوه بشىء منفصل عنه . وما علمت أحداً من هؤلاء يقول إنه يحتاج فى علوه الى شىء منفصل عنه .

وقول القائل : إنه على العالم بالجهة والحيز . لا يقتضى وجود شىء غير نفسه وغير العالم ؛ فان الجهة من الأمور الاضافية كما تقدم . والحيز يراد به ما هو داخل فى مسمى اسمه وليس شيئاً خارجا عنه . ويراد به تقدير المكان ، وليس ذلك شيئاً وجودياً ؛ بل لا حقيقة له بحال إلا أنه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم

(×) ٦٠ ، ٦١ أساس التقديس

وإنما يقصدون بهذه العبارة أنه بذاته فوق العالم ليست فوقيته مجرد القدرة كما تقوله الجهمية . و اذا كان كذلك فليس هناك شيء هو أعلا من الله تعالى أو شيء يحتاج الله اليه فى علوه؛ بل الأمر عندهم كما قال النبي ﷺ فى الحديث الصحيح « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » وقد تقدم الـكلام على هذا غير مرة .

واعتراف هذا بأن الجهة والحيز أمراً وجودياً وأنه ليس وراء العالم الا العـدم المحض ، فـكيف يقال إن علو العدم المحض اكمل من علو الباري والعدم المحض لاحقيقة له بحال ولا وجود ؛ بل أحقر حقير فى العالم ، واسفل سافل هو خير منه ، ولا يوصف لابعلو فى الحيز ولا بسفول ولا شيء من ذلك .

« ثانية » أنـك قـد قررت ان العالـم كـري الشكل

الوجه الثاني : ـ قوله : إن بتقدير أن يحصل ذات الله فى يمين العالم أو يساره لم يـكن موصوفاً بالعلو على العالم ، وتلك الجهة لا يمـكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو . يقال له : قد قررت فيما تقدم ان العالم كري الشكل ، واذا كان كذلك لم يـكن له يمين ولا يسار ؛ بل ليس له إلا جهة المحدب (١) وهو المحيط ، والباري خارج العالم ، فيمتنع أن يـكون الباري الا فوق العالم .

فقولك بعد هذا : اذا كان عن يمين العالم أو يساره . أسقط من قولك اذا كان داخل العالم؛ فان العالم له داخل. وأما يمين أو يسار فليس له . وفرض وجود موجود داخل العالم ممكن ، وفرض وجود موجود عن يمينه و يساره غير ممكن كما قررته .

« ثالثـة » ان سطوح العالـم مستوية فى العلو

الوجه الثالث : هب أن بعض سطوح العالم سميته يميناً أو يسـاراً مع كونه مستديراً بالنسبة والاضافة لـكن سطوح العالم مستوية فى العـلو فليس شيء أعلا مما تقدره يميناً أو يساراً . وقد ذكرنا فيما مضى قول النبي ﷺ « اذا سألتم الله

---

(١) بالأصل : المحدد . وهو غلط من الناسخ

الجنة فسلوه الفردوس ، فانه أعلا الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن »
فجعل الأعلى هو الاوسط . وذكرنا أن هذا لا يتأتى إلا فى الجسم المستدير لأنه
يمكن أن يجعل وسطه أعلاه . وكذلك ما يفرض متيامناً فيه أو متياسراً هو
أيضاً يكون أعلاه وإن لم يكن وسطه . فقوله : بتقدير ان تحصل ذات الله فى
يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم . كلام باطل ، وقد قرره
هو وكما اتفق عليه أهل الحساب ؛ بل قد اخبر النبي ﷺ أن عرشه على سمواته
مثل القبة . وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والاجماع مع الحساب العقلي على أن
الأفلاك مستديرة ، فبطل ما ذكره .

« رابعة » ان المنازع يمنع هذا الفرض في حق الله

الوجه الرابع : هب أنه يمكن فرض متيامناً عن العالم أو متياسراً
وأنه لا يكون كذلك حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع أن هذا الفرض يمكن
فى حق الله تعالى لأنه العلي الأعلى الذي يستحق العلو لذاته ، ولا يلزم من جواز
انخفاض غيره عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو ، واذا كان هذا الفرض
غير معلوم الجواز أو هو ممتنعاً فى حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازماً لأن
التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع ، كما لو فرض أنه معدوم ، أو أنه غير عالم ،
أو أن العالم فوقه ، أو أنه محتاج الى خلقه وغير ذلك .

« خامساً » لم قلت : ان كل ما كان متيامناً او متياسراً كان فوقه شيء

الوجه الخامس : أن هذا الفرض هب أنه ممكن أو يقدر تقديراً . فلم قيل
إن ما يكون متيامناً عن العالم أو متياسراً ولو كان غير الله يكون فوقه شيء ؟ !
قوله : لأن تلك الجهة التى فى جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو .
يقال : هذا تخليط . فقولك : الجهة التى فى جهة العلو يقتضى شيئين : أحدهما فى
الآخر . وقولك : لا يمكن فرض وجودها . يقتضى أنها شيء موجود . وقولك :
خالية عن العالم . يقتضى أن فوق العالم شيء غير الله ، وهو موجود موصوف فى
العلو وهذا باطل ؛ بل كفر باجماع المسلمين ، فان الله خالق كل شيء ، والعالم

اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فلو كان فوقه شيء موجود غير الله لكان ثم موجود غير الله لم يخلقه الله بل هو مستغن عن الله؛ لاسيما وقد جعل الله محتاجاً اليه، وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن أن يقوله مسلم . وقد تقدم الكلام على هذا بأبسط من هذا لما ذكر ان الله يحتاج الى حيز فى الأدلة العقلية ، ولما ذكر أن الحيز منها فى الأدلة السمعية ، وفى غير ذلك .

« سابعة »
قد قررنا ان ليس فوق العالمين الا ربهم

الوجه السادس : ـ أنا قد قررنا غير مرة أن ليس فوق العالمين إلا رب العالمين ، وليس هناك غيره ، ولاشيء يشاركه فى العلو غيره بوجه من الوجوه ، فضلا عن أن يكون هناك ماهو عال عليه . فقوله : الجهة التى فى جهة العلو لايمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو . يقال له : لاجهة هناك إلا الله ، فهو الذي يشار اليه موجوداً ، والاشارة إلى موجود غيره هناك ممتنعة ، فان كنت تعتقد أن هناك موجوداً يشار اليه فأبطل ماتعتقده ، و إلا فالناس لايعتقدون هذا . ومنازعة الانسان فيما لايعتقده تضييع زمان ، ونوع من الكذب والبهتان .

« سابعة » :
قولك : يكون عالياً لا لذاته . ممنوع

الوجه السابع : ـ قولك : إن الحاصل فى الجهة يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا فى تلك الجهة العالية على العالم ممنوع ؛ بل باطل ؛ لأنه استحق العلو بذاته لا لأمر منفصل عنه ، كما استحق الأزلية بنفسه لا لأمر منفصل عنه فقول القائل : علوه تبع لعلو الجهة . كقوله : إنه قديم تبع لقدم الزمان ، وكل من الخيالات الفاسدة ؛ بل هو الأول بنفسه الذى ليس قبله شيء ، وهو الآخر بنفسه الذى ليس بعده شيء ، وهو الظاهر بنفسه الذى ليس فوقه شيء ، وهو الباطن بنفسه الذى ليس دونه شي .

« ثامنة »
لو فرض ان الجهة والزمان شيء موجود فهو تبع لعلو الله وقدمه ؛ لا العكس

الوجه الثامن : ـ هب أن الجهة فى العلو او الدهر فى القدم شيء موجود تبع له ، فوجوده تبع لوجود الحق؛ لا أن علو الحق وقدمه تبع له ؛ فان ذلك يكون

داخلا فى مسمى نفسه كما يقال إن الحيز هو جوانب المتحيز (١) فان كـون الدهر هو عبارة عن قدمه ، فقدمه وحيزه داخل فى مسماه ، وصفة من صفاته ، فلايكون هو سبحانه تبعاً لصفاته ، ولو قدر شيئاً خارجاً عن صفاته لـكان وجـــوده تابعاً لوجود الحق ، و كان الحق هو الموجب له ، فـكيف يـكون عالياً لالذاته لـكن تبعاً لـكونه حاصلا فى تلك الجهة ، وهو الغنى عن كل ماسواه ، و كل ما سواه ، مفتقر إليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والعادلون به علواً كبيراً .

فان كلام هذا وأمثاله عدل بالله ، و إشراك به ، وجعـل أنداد له ، وضرب أمثال له : حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره ، أو هو فى هواء سطحه الذى قد سفل الرجل عنه فيكون دونه و يكون ذاك باقيا على علوه وجعل علوه محتاجاً إلى مايعلوبه كما يحتاج الانسان الى السطح أو السرير . فكلامه فى علو الله يوجب انه جعله مثل هذا العلو : يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتداءاً ، ومن جحد علوه المستلزم لجحود ذاته انتهاءاً ؛ ولهذا كان السلف والأئمة يصفون هؤلاء بالأمرين بأنهم ممثـــلون عادلون بالله ، و بأنهم معطلون جاحدون لله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وهذا الذي قاله السلف والأئمة يلزمهم لزوماً لا محيد عنه . وقد يظهر هذا تارة ، و كثيراً ما يظهر الأمران ، ولا ريب انهم إنما عدلوا به فى هــذه المعاني لينفوها عنه ، ظانين أن هذا تنزيه لله وتقديس ، لم يقصدوا أن يثبتوا له مثلا ؛ ولـكن قدروا المثل لينفوه ؛ لـكن لزمهم التمثيل من وجهين .

أحدهما : أنهم سووا بين الله و بين غيره فى هذه المقاييس الشمولية المنطقية ، وهي الأمثال التي ضربوا له ، فجعلوه فرداً من أفراد تلك الأمور العامة ، وحكموا عليه بمثل ما حـــكموا به على الأفراد حيث قالوا : كلما كان فوق غيره فلابد أن

(١) بالأصل : فان ذلك ان كان داخلا في مسمى نفسه كما أن يقال لا أن الحيز الخ . والصواب ما أثبتته كما تقدم الكلام في الحيز بمثل ماذكرته .

يكون كذا ، أو كلما كان كذا فلابد أن يكون كذا . وأيضاً فانهم مثلوه بغيره على ذلك التقدير . وهو لا يكون مثلا لغيره لا تحقيقاً ولا تقديراً من التقادير التي يقع فيها شبهة ونزاع على ذلك التقدير يعلم أن له من الخصوص مايقطع مماثلته لغيره .

الوجه الثاني : أن هذه المعاني التى ينفونها هي ثابتة فى نفس الأمر ، معلومة بالكتابة والسنة ، و بالفطرة والعقل ، و بالقياس أيضاً . فاذا مثلوه فيها بالمخلوقات فقد صرحوا بجعل انداد له والأمثال والأسماء ، ثم إنهم عطلوا (١) فجحدوا الحقائق هي ثابتة للرب ، وعطلوا (١) ما فى الكتاب والسنة والاجماع من بيان ذلك . والدلالة عليه ، وعطلوا (١) فى القلوب من المعرفة الفطرية والقياسية ، فصاروا معطلين للحقيقة الخارجية والعلوم الثابتة بالنبوات المعروفة بالقلوب ، فعطلوا (١) الشرع والعقل جميعاً مع دعواهم العقليات ، كما عطلوا (١) التوحيد مع دعواهم انهم هم الموحدون .

« تاسعة » انك قررت ذلك في الله ولم تذكر دليلا على امتناع ذلك في الجهة..

الوجه التاسع أن يقال : قد قلت : لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة لكان علو الجهة أكمل من علو الباري . ولم تذكر على ذلك حجة إلا قولك : لأنه بتقدير أن يحصل ذات الله فى يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التي فى جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو ، فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لا لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلا في الجهة .

---

(١) بالأصل : غلطوا . والصحيح : عطلوا . ويدل عليه ما يأتي وما هو معلوم من كلامه المفصل من وصفهم بالتعطيل في هذه الأمور . وانظر رسالته « التدمرية »

فيقال لك : أنت قد قدرت تقديراً أن البـــاري عن يمين العالم أو عن يسـاره ولم تذكر دليلا على امتناع ذلك فى الجهة ، و كل واحد من هاتين الدعوتين ممنوعة فلا نسلم لك إمكان هذا التقدير فى حق البـــاري ولا امتناعه فى الجهة ، أو لا اسلم لك مجموع إمكان هذا وامتناع هـذا ؛ بل قد يشتركان فى الامكان أو الامتناع . فهذا المنع له ثلاث موجبات : (أحدها) إمكانها جميعاً . و (الثانى) امتناعها جميعا . و (الثالث) تيامن الجهة وتياسرها وامتناع تيامن البارى وتياسره : فلم تذكر حجة تنفى واحداً من هـذه الوجوه . ونحن نذكر توجيه هذه الأجوبة فنقول :

« عاشراً » ان تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسرهما اولى اذا كانتا شيئاً موجوداً .

الوجه العاشر : أن الجهة والحيز إما أن تكون وجودية ، أو عدميـة . فان كانت عدمية لم يجز أن توصف بعلو على العالم ولاسفول ، ولا يقال إن علو البارى تبع لها ، ولا أنه محتاج اليها ، ولا شىء من هذه الأمور ، فبطلت الحجة .

وان كان الحيز والجهة أمراً وجودياً فمن المعلوم أنه إذا قدر تيامن الرب وتياسره فبتقدير تيامن ذلك الشىء الموجود المسمى بالحيز والجهة أولى بالتيامن والتياسر فان ذلك إن كان من صفات الرب الداخلة فى مسمى اسمه فهى تبع له : وان كان شيئاً منفصلا كالعماء أو العرش او ما يقدر فان تقدير التحول على هـذا أولى من تقديره على الله ، فان انتقال هذا وتحوله أولى بالجواز من انتقال الله تعالى وتحوله ؛ ولهذا لم ينازع فى هذا المسلمون الذين ينازعون فى جواز الحركة والانتقال على الله بل يجوزون ذلك على العرش وغيره و ينازعون فى جوازه على الله . فظهر أن تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسره أولى من تقدير ذلك فى الرب .

واذا كان كذلك فقوله : انه بتقدير أن يحصـل ذات الرب فى يمين العالم او يساره لايكون موصوفا بالعلو ، وتلك الجهة التى فى جهة العلو لا يمكن فرضها خالية

عن العلو . باطل قطعا ؛ بل إن كانت شيئاً يحتمل الصفات يوصف بالعلو ، ويكون فى الجهة فان خلوه عن صفة العلو أولى من خلو الله عن صفة العلو على كل تقدير . وإن كان شيئاً لم يحتمل هذه الصفة ، ولا يكون فى جهة : فهذا عدم ، لا يقال فيه إنه عال عن العالم فضلا عن أن يقال : إن علوه لذاته وعلو البارى تبع له .

« الحادي عشر » أن الذين لا يجوزون عليه الحركة لايتصور عندهم ان يتيامن ..

الوجه الحادي عشر ان كثيراً من المسلمين من الصفاتية الذين يقولون إن الرب فوق العالم وفوق العرش يقولون : إنه لايجوز عليه الحركة والانتقال ، ولا يتصور أن يتيامن أو يتياسر ، فضلا عن [أن] يكون خالياً عن صفة العلو ، فيكون ماقدرته فى حق الباري ممتنعاً ؛ بل أصحابه الذين يقولون إنه فوق العرش يقولون بذلك . واذا كان هذا التقدير ممتنعاً عندهم كان أدنى أحواله أن يكون كما ادعيته من علو الجهة أنها عالية لذاتها لا يمكن فرضها خالية عن هذا العلو ، فكيف وقد تقدم بيان أن الأمر ليس كذلك . واذا كان على أسوإ التقديرين يكون كل منهما مما يمنع زواله ، فيكون علو كل منهما لذاته ، فلا يكون علو الجهة أكمل من علو الله ، ولا يكون مستكملا بها ؛ بل إن امتنع عليه الحركة والزوال امتنع تحوله عن العلو . فاذا كنت فى هذا المقام لو اشركت بالله فجعلت الجهة له عدلا وشبهاً فى مشاركتها له فى العلو الذاتي لكان هذا الاشراك خيراً من أن يفضل علو الجهة على علوه ، ويجعل علوها بنفسه وعلوه بها .

مافي هذا التقدير من الافك والافتراء على الله

فتبين أن الذي قلته أقبح من هذا الشرك ، ومن جعل الانداد لله كما أن جحود فرعون الذي وافقتموه على أنه ليس فوق السموات رب العالمين إله موسى جحوده لرب العالمين ولأنه فى السماء كان أعظم من شرك المشركين الذين كانوا يقرون بذلك ويعبدون معه آلهة أخرى كحصين الخزاعي لما كان مشركاً وأمثاله الذي قال له النبي ﷺ : « كم تعبد اليوم إله قال سبعة آلهة : ستة فى

الأرض ، و واحد فى السماء » فلاريب أن شرك هذا أخف من جحود فرعون ، مع أن هـــذا لما قال النبي ﷺ « فمن الذي تعد لرغبتك و رهبتك قال الذى فى السماء » فهو يعتقد أن الاله الذي فى السماء أعظم من تلك الآلهـــة . فأنتم لم ترضوا أن تجعلوا علو الله أكمل من علو غيره ، ولا جعلتموه مثـل علوه ؛ بل جعلتم علو الغير أكمل من علوه ، وهو يحتاج الى ذلك الغير الذي هو مستغن عنه ، و كل هذا إفك و بهتان عظيم على رب العالمين .

« الثاني عشر » ان الذيـــن يجوزونهـــا لا يسلمـــون خروجه عن صفة العلـــو حتـــى تقدر تيامنه ..

الوجه الثاني عشر : أن المسلمين الذين يجوزون عليـــه النزول والمجيء والاتيان والحركة قد يوافقون الأولين فى أنه لا يكون إلا عالياً ، حتى يقولوا : أنه ينزل الى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش ، و يقولون وصفه بهـذه الصفات لا ينافي علوه . فهؤلاء أيضاً يوجبون له العلو ، و يقولون إنه عال بذاته ، و يمتنـع أن يـــكون غير عال و إن جوزوا عليه الحركة والانتقال . واذا كان كذلك فهؤلاء يقولون لا نسلم إمـكان خروج الله عن صفة العلو لوجه من الوجوه حتى نقدر له تيامن أو تياسر يخرجه عن أن يكون موصوفاً بالعلو ؛ بل هذا ممتنـــع عنـدهم . فاذا كان كذلك كان قولهم مثل قول اخوانهم المتقدمين فى توجيه المنع ، فيقولون لا نسلم أن علو الجهة يـكون أكمل من غيره ، وأنه محتـاج اليها . هذا لو كانت الجهة أمراً يمـكن وصفه بالعلو بحيث يحتمل أن يـكون فى ذاته عالياً ، والا فاذا لم يكن كذلك بطل أصل الـكلام .

« الثالث عشر » ان جـــواز التحـول عـلى المخلوق اولى من جـوازه عـلى الخالـق

الوجه الثالث عشر : أن يقال : هب أنه سلم لك أنه قد يتيامن أو يتياسر بحيث لا يكون موصوفاً بالعلو ؛ لـكن لا يســـلم أن الجهة التى توصف بالعلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو ؛ فان الذي يحتمل صفة العلو لا يـكون الا موجوداً ؛ إذ المعدوم لا يحتمل الصفات ، ولا يقال إنه فى جهة العلو ولا فى جهة

السفل ولا فى شيء من الجهات . وإذا كان موجوداً كان تقدير خروجه عن صفة العلو أولى من تقدير كون الله ليس موصوفاً بالعلو على كل وجه من الوجوه . فان التحول والانتقال وجوازه على المخلوق أولى من جوازه على الخالق .

« الرابع عشر » أن الذي يقول انه عال في بعض الأحوال أحسن قولا منهم

الوجه الرابع عشر : أن كونه موصوفاً بعلو ذاته على العالم إما أن يكون واجباً له ، أو لا يكون . فان كان واجباً له فأنتم معاشر الجهمية من أعظم الناس سلبا لهذا الواجب عنه ، وتقولون إن علوه إنما هو القدرة فقط ؛ فالذى يقول إنه تارة يكون عاليا بذاته على العالم ، وتارة يكون غير عال بل إما متيامناً أو متياسراً وغير ذلك مع كونه عالياً بالقدرة التى اثبتموها فى الحالين هو أعظم وصفاً لله (١) بصفة الكمال منكم ، حيث أثبت له العلو الذى أثبتموه وزاد عليكم بأن أثبت له من العلو الذي هو كمال مالم تثبتوه أنتم ، ثم هو مع هذا إذا وصفه وزاد عليكم بأن أثبت له من الذي هو كمال مالم تثبتوه أنتم ، ثم هو مع هذا إذا وصفه بما يقتضى أن يكون علو الجهة أكمل منه مثل تجويز عدم العلو عليه بعض الأوقات هو أحسن حالا منكم حيث سلبتموه هذا العلو الذى هو كمال . فمن اثبته له ولو لم يجعله اكمل فيه من غيره هو أحسن حالا(٢) فليس لكم أن تبطلوا قوله بتصحيح قولكم ، فان كان علو ذاته على العالم ليس بصفة الكمال لم يصح أن يقال علو الجهة أكمل من علوه ؛ لأن التفضيل فى الكمال يقتضي الاشتراك فيه ، فاذا كان كل واحد من علو ذاته على العالم ومن علو الجهة على العالم ليس هو صفة كمال لم يكن أحدهما أكمل من الآخر . فبطلت هذه الحجة ، وظهر أن هذه الحجة باطلة على التقديرين ، ولله الحمد .

---

(١) بالأصل : هو أعظم وصفا لله فالعلو أعظم وصفا لله بصفة الكمال . وأرى أنه تكرار لا فائدة فيه . ويبدو التكرار على بعض العبارات الآتية أيضاً .

(٢) بالأصل خرم مقدار كلمة . ولعلها : هنا .

« الخامس عشر »
لا يلزم من قال انه على العرش ان يكون غيره أكمل منه ولا انه مستكمل بـه

الوجه الخامس عشر أن يقال : أنتم تقولون ليس علوه إلا علو القـــدرة . فاذا قدر أنه جعل نفسه متيامناً عن العالم أو متياسراً ؛ بل جعل نفسه فى غمام ؛ بل جعل نفســه تحت العرش ونحو ذلك مما فيه علو شيء فوقه مع كونه مقتدراً على ذلك وعلى كل شيء ومقتدراً على تغيير كل شيء وتحويله وجعـــل العالى ســافلا وجعل السافل عالياً لم يخرج بذلك عما يستحقه من صفة العـلو عندكم ، وخروجه عن العلو بالجهة لاينافى الـكمال عنـدكم ، فلا يـكون فى ذلك نقص بحال حتى يـكون مستـكملا وغير مستكمل . ولو قيل إنه فى الجهة ، أو قيل انه واجب أن يـكون فى الجهة أو واجب أن يـكون متحيزاً ؛ فان الذى يقـول هذا قد لايقول إن ذلك صفة كمال ، بل هو جائز عليه كما يجوز مايجوز من أفعاله وكما تجوز رؤيته ، وذلك ليس بنقص .

فأنتم موافقون على أن كونه غير عال بالجهة ليس بصفة نقص ، فالذى يقول إنه عال إذا قال لـكم سواءفىحقهعلا على العالم ، أو لم يقل ، وسواء كان فى الجهة أو لم يـكن : هو فى الحالين غير موصوف بصفة نقص ، بل هو موصوف بالقدرة على هذا كله ، فان هذا القائل أثبت له من صفة القدرة التى هي العلو عندكم أعظم مما اثبتوه ، ولم يثبت له نقصاً بحال . وإذا كان كذلك لم يجب أن يـكون علوه بالجهة لا كمالا ولا نقصاً اذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم واذا كان كذلك لم يكن ماهو أعلى منه لو كان موجوداً أكمل منه ، ولم يـكن هو مستـكملا بذلك الغير ؛ لأن ذلك فرع كون ذلك كمالا ، وهذا قد وافقتموه على أنه ليس بـكمال ، وهو قد وافقكم على ماهو كمال وأثبته اكمل مما اثبتموه ، فلا يلزم من قال انه على العرش أن يكون غيره اكمل منه ، ولا أنه مستكمـــل بغـــــيره .

« السادس عشر » اذا قلتم : العلو بالقدر أكمل من العلو بالجهة . لـم يلزم ان يكـون اكمـل مـن اللـه ولا مستكملا به

الوجه السادس عشر : أن يقال : هب أن العلو بالجهة كمال ، فأنتم تقولون إن العلو بالقدرة اكمل منه . فاذا وافقكم موافق على هذا ، وقال : علو القدرة أكمل من العلو بالجهة ، وكل شيء موجود سواء كان حيزاً أو جهة أو شيئاً غير ذلك فان الله قادر عليه مدبر له قاهر له ، فاذا قدر أنه تيامن أو تياسر أو نزل حتى يجعل شيئاً أعلى منه بالجهة فهو أعلى من ذلك الشيء بالقدرة والربوبية والتدبير ، وهو الذي جعله في تلك الجهة بمشيئته واختياره ، وذلك الشيء مفتقر الى الله عز وجل والله غني عنه . وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون اكمل من الله في العلو ، ولا أن يكون الرب مستكملا به ، وأن الرب خرج عن صفة العلو مع لزومها لذلك بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير ، وذلك موصوف بأنه تحت حكم الله وأمره ، فاذا شاء الرب أن يرفع جهته مع كونه مدبراً له لم يلزم أن يكون هذا نقصاً على الأصول التي سلمتموها ، كما يضربون به المثل فيقولون : إن الملك هو أعلا من رعيته ، وإن كان مكان بعض رعيته فوق مكانه؛ ولهذا يقال لمجلسه : المجلس العالى . والسامى. وإن كان مجلس رعيته أعلا حيزاً منه .

فاذا كان الأمر كذلك ، فقولك : لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو البارى . أتريد به أن علوه ليس إلا بالجهة فقط ليس هو قادراً على العالم مدبراً له ؟ أم تريد أن علوه بالجهة مع ماله من العلو بالقدرة . فان أردت الأولى فهو أعظم الكفر ، وأبطل الباطل ، ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع ؛ بل المؤمنون متفقون على أن الله قادر على العالم وليس العالم قادر عليه ، فاذا ضموا الى ذلك أنه عال بالجهة والحيز ، وفرض أن من العالم ماعلا عليه بعض الأعيان بالجهة فقط ؛ بل لو علا عليه دائما بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب اكمل من علو ذلك ، فكيف

إذا كان الرب هو الذى دبره ، وهو الذى عـــلاه و بمشيئته وأمره يـكون جميع شئوونه ؟ !

« السابع عشر » ان هذا انما يصح اذا كان الحيز والجهة غيرا له

الوجه السابع عشر قولك : يلزم أن يكون الباري ناقصا بذاته مستكملا بغيره . إنما يصح اذا كان الحيز والجهة غيراً له وذلك إنما يصح لوكان الحيز والجهة أمراً منفصلا عنه . فاما اذا كان الحيز هو حده ونهايته فالجهة كونه بحيث يشار اليه لم يـكن هناك غيراً له عند الصفاتية الذين يقولون : ليست صفاته غيره . ومن سمى هذا غيراً كان قوله مستكملا بغيره كقوله مستكملا بعلمه وقـدرته وحياته ، وذلك مثل قوله مستكملا بنفسه ، وهذا ليس بممتنع ؛ بل هـو واجب ، فالـكلام فى كماله كالـكلام فى وجوده .

وقد تقدم الـكلام فى قول القائل : هو واجب بنفسه ومايدخل فى ذلك من صفاته ، وأنه لا يـكون موجوداً إلا بما تستحقه ذاته من صفاته ؛ بل لا يـكون موجود قط إلا كذلك ، ففرض عدم ذلك جحد لجميع الموجودات . و تكلمنا على لفظ « الغير » و « الحيز » و « الافتقار » ونحو ذلك . و كـذلك القول فى قول القائل : هو مستكمل بغيره . إذا فسر ذلك الغير بماهو من صفاته اللازمة لم يـكن ذلك ضاراً ؛ بل هذا أمر واجب . فان الـكمال لا يكون إلا بأمور وجـودية ، لا يكون بالأمور العدمية ، وهو سبحانه كامل بتلك الأمور الوجودية التى حقيقته وذاته عليها .

« الثامن عشر » ما تعني بلفظ الغير الذي جعلته مستكملا بـه

الوجه الثامن عشر : أن ذلك الغير الذي جعلته مستكملا به : أهو غير غنى عن الله أم غير مفتقر الى الله ؟ إن قلت إنه غنى عن الله فليس فى الوجود شيء غنى عن الله بل جميع الـكائنات مفتقرة اليه . وان قلت : بل هو المفتقر الى الله . كان معنى قولك انه يكون مستكملا بما هو مفتقر اليه ، والأمر المفتقر إليه إما أن يكون من

لوازم ذاته ، وإما أن يـــكون كائناً بمشيئته واختياره . فيعود الأمر إلى أنه مستكمل بذاته ومشيئته التي هي من لوازم ذاته ، فيكون ذلك الاستكمال بذاته كما تقدم . وحينئذ فلا يصح قولك : ناقص لذاته ، مستكمل بغيره . لأن ذاته مستلزمة لذلك الكمال ، فلا يتصور نقصها .

(التاسع عشر) أن هؤلاء الجهمية لا ينزهون الله عما يجب تنزيهه عنه من النقائص

الوجه التاسع عشر : أنك زعمت فى « نهايتك » أن امتناع النقص على الله لم يعلم بالعقل ، وانما ثبت امتناع النقص عليه إذا أثبته بالاجماع ، وقد تقدم بعض حكاية ألفاظه فى ذلك ، وقال فى مسألة « السمع ، والبصر » لما احتج أصحابه بأن ضد ذلك نقص ، فقال فى الأسولة على الحجة : ولئن سلمنا أن ضد السمع والبصر نقص ، فلم قلتم إن النقص على الله محال ؟ قال : واعلم أن اجود ما قيل فى بيـــان هذه المقدمة الاجماع . وعلى هذا تصير الدلالة سمعية ؛ لأن الذى يدل على كون الاجماع حجة : إما الآيات ، واما الاخبار .

واذا كان الأمر كذلك كان المستمسك فى الابتـــداء بالآيات الدالة على كونه سميعاً بصيراً أولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة ، والاجماع لم ينعقد على أمور معينة ؛ بل كل مسلم ينزه الله عما يعتقده نقصاً .

واذا كان هذا فالجهة فيها نزاع عظيم بين النـــاس ، وا كثر المسلمين بل اكثر العالمين بل سلف الأمة وأئمتها يقولون بأن الله تعالى فوق العالم وعلى العرش فان كان هذا نقصاً لم يكن قد انعقد الاجماع على نفيه ، وانت فقد زعمت أن العقل لا ينفى عنه النقص ، فلا يكون معك حجة على نفي هذا الذى سميته نقصاً لا من عقل ولا من سمع ، ولا يصح قولك : وذلك محال . هذا لو كان هذا الذى سميته نقصاً مستمراً ، فكيف إذا كان فيه استكمال بالغير ؛ فانه من المعلوم أن الناقص المستكمل بغيره خير من الناقص الذى ليس مستكملا لا بنفسه . ولا بغيره

وبهذا الوجه وأمثاله يتبين أن هؤلاء الجهمية مع ماهم عليه من التعطيل الذى زخرفوه بشوب التنزيه فانهم لا ينزهون الله تعالى عما يجب تنزيهه عنه من النقايص والعيوب ؛ بل يصفونه بالفقر والحاجة و بغير ذلك من الصفات . كما بيناه فى غير هذا الموضع ، ويعترف أئمة كلامهم أن العقل لا يقتضى تنزيه الله عن النقص ، وانما يأخذون مقدمات سلمها لهم المسلمون فيحتجون بها على المسلمين فى ابطال بعض دينهم ، وهذا شأن المنافقين الذين يجادلون بكتاب الله تعالى ، كما فى الحديث موقوفاً على عمر ومرفوعاً الى النبي ﷺ ، وكما فى حديث عبد الملك بن عمير ، عن ابن أبي ليلى ، عن معاذ بن جبل ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إني أخاف عليكم ثلاثا ، وهي كائنة : زلة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تفتح عليكم » ورواه ابن أبي حاتم والنجاد وغيرهما من حديث يزيد بن أبي زياد ، عن مجاهد ، عن ابن عمر ، قال قال رسول الله ﷺ : « أشد ما أتخوف على أمتى ثلاث : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ، فاتهموها على أنفسكم » وهذا مشهور من حديث كثير بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه ، عن جده ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « اني أخاف على أمتى من بعدي من أعمال ثلاثة ، قيل وما هي يا رسول الله ؟ قال : « زلة العالم ، وحكم جائر ، وهوى متبع » وروي « من حابر » وحديث الأئمة المضلين محفوظ وأصله فى الصحيح ، فروى ثوبان عن رسول الله ﷺ إنه قال : « أخوف ما أخاف على أمتي بعدي الأئمة المضلون » ويروى من حديث أبي الدرداء وشداد بن أوس .

وأما اللفظ الذى ذكرناه فهو محفوظ عن عمر بن الخطاب من حديث ابن المبارك ووكيع وغيرهما عن مالك بن مغول ، سمعت أبا حصين يذكر عن زياد

ابن حدير ، قال قال عمر بن الخطاب : يهدم الاسلام زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . وفى مسند الامام أحمد : ثنا يزيد بن هارون ، ثنا ديلم بن غزوان العبدى ، ثنا ميمون الكردى ، عن أبي عثمان النهدى ، قال اني جالس تحت منبر عمر بن الخطاب وهو يخطب الناس ، فقال فى خطبته : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أخوف ما أخاف على هذه الأمة كل منافق عليم اللسان » وفى رواية أخرى : « يتكلم بالحكمة ، و يعمل بالفجور » ورواه من حديث مالك بن دينار ، عن ميمون ، ولفظه « حذرنا رسول الله ﷺ كل منافق عليم » وروا عن عمر بن الخطاب أنه قال : أخوف ما أخاف على هذه الأمة الذين يتأولون القرآن على غير تأويله .

ومن المشهور عن عمر أنه قال : إذا جادلكم أهل البدع بشبهات القرآن فخذوهم بالسنة ؛ فان أهل السنة أعلم بكتاب الله تعالى منهم . فان المنافق لا يعتقد وجوب اتباع الكتاب والسنة واتباع الاجماع ؛ إذ ليس فى باطن الأمر متدينا باتباع النص والاجماع ؛ بل يأخذ من النص والاجماع ما يحتج به على المؤمنين فى تنفيق نفاقه ، وترويج غشه وتلبيسه .

واذا كان كذلك فمما يرفع الله به الدرجات كما رفع درجات ابراهيم و يوسف عليهم السلام أن يحتج عليهم بالحجج الدافعة لهم ، وان يكادوا كيداً حسناً لدفع كيدهم وعدوانهم على الايمان وأهله ، فلا يمكنون من القدح فى الايمان بما يسلمه لهم المؤمنون ؛ بل إذا عارضوا ما يقوله المؤمنون من الحق بحجج فسلم لهم المؤمنون بعض مقدماتها بين لهم أن تلك الحجج عليهم لا لهم ، أو أنها على فساد قولهم وفعلهم أدل منها على ما عارضوه من الحق .

بل لو كان المتنازعان مبطلين كأهل الكتاب والمشركين اذا تجادلوا أو تقاتلوا كان المشروع نصر أهل الكتاب على المشركين بالقدر الذي يوافقهم

عليه المؤمنون اذا لم يكن فى ذلك مفسدة تقاوم هذه المصلحة ؛ فان ذلك من الحق الذى يفرح به المؤمنون ، كما قال تعالى : (الم . غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون . فى بضع سنين ، لله الأمر من قبل ومن بعد ، و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء) فانها نزلت كما استفاض فى التفسير والمغازي والحديث فى اقتتال الروم النصارى والفرس المجوس ، و كانت المجوس قد غلبت النصارى على ارض الشام وغيرها ، فغلبت الروم ، وفرح بذلك مشركو قريش ؛ لأن المجوس إليهم أقرب من النصارى ؛ لأن كلاهما لا كتاب له ، واغتم لذلك المؤمنون ؛ لأن النصارى اليهم أقرب ؛ لأنهم أهل كتاب ، فذكر ذلك ابو بكر للنبي ﷺ ، فأخبره النبي ﷺ أن الروم سوف تغلب فارس بعد ذلك فى بضع سنين ، وناظرهم ابو بكر على هذا قبل تحريم ذلك ، وظهرت الروم على فارس بعد ذلك .

فهؤلاء الجهمية قد سلم لهم المؤمنون أن الله غني عن كل ماسواه ؛ فانه سبحانه مقدس عن كل نقص ، وأنه (أحد) لا مثل له ، والجهمية فى الحقيقة لا يعتقدون فيه هذا المعنى ، ولا هذا التنزيه ، ولا هذه الوحدانية ؛ بل يثبتون له أمثالا ، و يصفونه بالحاجة وما يستلزم الحاجة ، ولا ينزهونه عن النقائص والعيوب، وقد يصرحون بذلك تارة ، وتارة بأنه ليس على ذلك دليل عقلي . فالاتحادية منهم كصاحب الفصوص وغيره يصرحون بأنه موصوف بكل ما يوصف به كل موجود من عيب ونقص وغير ذلك ، وهؤلاء المتكلمة منهم كالرازي يصرحون بأن العقل لا ينفي عنه النقائص ، و بذلك يظهر أن تسميته لما عطله من الصفات « تقديسا » كتسمية الملاحدة تعطيلهم « تقديسا » وقد علموا أن المسلمين يقولون إنه منزه عن النقص فاخذوا هذا اللفظ يجحدون به ما يستحق من صفات الحمد ، زاعمين أن ذلك نقص ، كما زعم أن علوه على العرش نقص

او يستلزم النقص ، كما زعم أنه يستلزم الحاجة ، وأنه مستلزم لعدم الوحدانية .

فتبين لهم صورة الحال ، وهو أن هذه الأمور التي يوافق المسلمون على نفيها — وان كنتم لا تقيمون على نفيها حجة عقلية — هي على فساد قولكم أدل منها على فساد قول من نازعكم من أهل الاثبات ، وان كان مخطئاً في بعض مايقوله ؛ اذا كان (١) خطاه أقل من خطاكم ، وهو مع ضلاله عن بعض الهدى أقرب اليه منكم .

واذا كان الأمر كذلك فهؤلاء الذين يزعمون أنهم ينفون عن الله النقص بكونه على العرش قد بينا أنهم يصفونه بالنقص إما تصريحاً وإما لزوماً ، ويصرحون بأن العقل لا ينفي النقص عن الله كانوا لم ينفوا ذلك الا بالاجماع فلم يجمع المسلمون على قولهم فلا يكون لهم حجة على نفي كونه على العرش لو كان فيه ما زعموه من النقص والاستكمال بالغير ، فكيف والنقص انما هو لازم على قولهم كما قد بين ذلك غير مرة .

دعواه تناقض الذين يقولون انه على العرش وليس بجسم

وقيل لك « ثانياً » : هب أن هذا متناقض لكن اذا كانوا قد جمعوا في قولهم من اثبات كونه على العرش و بين نفي كونه جسما ، فاما أن يكون اثبات هذا أو نفي هذا متناقضا ، أو لا يكون . فان لم يكن متناقضاً صح قولهم و بطل قولك في نفي الجهة . فاذا كان هذا متناقضاً لم يكن الزامهم لوازم أحد النقيضين بأولى من الزامهم النقيض الآخر ؛ فان حقيقة هذا عند من يقول إنهم تناقضوا أنهم قد قالوا هو فوق العرش ليس فوق العرش ، وهو جسم وهو ليس بجسم . ومثل هذا إما أن يجعل لهم قولين ؛ فيكون لهم قول بأنه فوق العرش ولوازمه وهو أنه جسم ، وقول بأنه ليس بجسم ولوازمه وهو أنه ليس فوق العرش .

---

(١) كذا بالأصل . ولعله : اذ

أو يذكر قولهم المتناقض على جهته ، ولايلزمون لوازم النفي دون لوازم الاثبات ، ولا لوازم الاثبات دون لوازم النفي ؛ بل يثبت اللازم كما أثبت الملزوم ، وان قيل ان فيها تناقضاً . واذا كان كذلك لم يجز أن يلزموا بلوازم نفي الجسم المستلزمة نفي لوازم كونه على العرش ، فلا يلزموا بأن يكون متحيزاً أو غير متحيز ؛ فان ذلك لا يلزمهم ما داموا جامعين بين النفي والاثبات ، وهذا بين .

ولهذا لا يزال هؤلاء وأمثالهم يميلون الى النفاة من وجه ، والى المثبتة من وجه .

وقيل لك «ثالثا» : هب أن هؤلاء متناقضين فى إثبات موجود ليس بجسم فوق العالم ، فقولك باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه أعظم تناقضاً ؛ فان قولك : موجود . يقضي ثبوت أحد الأمرين ، فاذا نفيتهما فقد نفيت لازم الوجود المعلوم بالفطرة الضرورية ، لاسيما وقد علم بالضرورة الفطرية أن الله فوق العالم ، وأن ما يكون لا داخل ولا خارجه فانه لا يكون الا معدوماً .

وقالوا لك «رابعاً» : لانسلم أن هذا تناقض ؛ بل قد علمناه بالضرورة الفطرية والضرورة الدينية والأدلة السمعية والعقلية أنه فوق العرش ، وعلمنا بما وافقتنا عليه من الأدلة العقلية وما تذكر فى موافقتنا عليه من الأدلة الشرعية أنه ليس بجسم ، وموجب الأدلة الصحيحة لا تتناقض ؛ واذا لم تتناقض فاذا قدرنا فوق العالم ما ليس بجسم لم يمكن أن يكون فى حيز كما يكون الاجسام . وحينئذ ما تذكره من اللوازم فى هذه الحجة وفى نظائرها من الحجج مثل لزوم كونه منقسما أو جوهراً فرداً وكونه فى حيز أو أكثر من حيز ممنوعة .

فصل

حجة أخرى على نفـي الجهـة والتحيز ذكرها في نهايتـه

وقد ذكر فى « نهايته » على نفي الجهـة حجة أخرى فنذكرها وان كانت موادها داخلة فيما ذكرناه ليـكمل ما ذكره فى ذلك ، فقال : « المسألة الثانية » فى أنه ليس فى الجهة . قال : وقبل الخوض فى الاستدلال لابد من البحث عما لا يكون جسماً هل يعقل حصوله فى الجهة ، أم لا ؟ فان لم يعقـل حصوله كانت الدلالة على نفى الجسمية كافية فى نفى الجهة . قال : وزعم من أثبت الجهة ونفى الجسمية أنا نعلم بالضرورة اختصاص الاكوان بالجهة المخصوصة مثل السكون القائم بأعلى الجدار والسكون القائم بأسفله ، ولا يضرنا فى ذلك ما يقال الأكوان إنما تحصل فى الجهات على طريق التبعية لمحلها ؛ لأنا نقول : الحصول فى الجهـة أعم من الحصول فى الجهة بالاستقلال أو التبعية ، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام . فاذا سلمتم اختصاص الأكوان والجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصـاص الأكوان بالجهات ، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالجهة والحيز ، واذا ثبت ذلك وجب علينـا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفى حصوله فى الجهة والحيز .

يقال : هذا الذى ذكره يمـكن الجواب عنه بأن يقال : لا يحصل فى الجهة إلا الحيز أو ما قام به ، أو يقال : لا يحصـل فى الجهة على سبيل الاستقلال الا الجسم ، لا يحصل فى الجهة على سبيل الاستقلال أو التبعية الا الجسم أو ما قام به . وأي هذه العبارات قيل لم يـكن ما ذكره دليلا على إمكان أن يـكون فى الجهة قائم بنفسه غير الجسم .

ونحن نذكر حجته ، قال : فنقول : الباري تعالى لو كان حصوله فى جهـة لـكان إما أن يـكون فى أكثر من حيز واحد ، أو لا يكون إلا فى حيز واحد .

والأول باطل ، لأن الحاصل فى أحد الحيزين إما أن يـكون هو الحاصل في الحيز الثانى ، أو غيره . والأول باطل و إلا لـكان الشيء الواحد حاصلا دفعـة واحدة فى حيزين وهو محال ، ولو عقل ذلك فليعقل مثله فى الجسم حتى يحصل الجسـم الواحد دفعة واحدة فى حيزين وأنه محال . والثاني أيضـاً محال : أما أولا فلانه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر . وأما ثانياً فلأن اختصاص كل جزء منه بحيزه إما أن يـكون واجباً ، أو جائزاً . والقسمان باطلان على ما سيأتي .

وأما إن قيل بأنه فى حيز واحد فهو باطل لوجهين : الأول بأنه يكون أقل القليل و يتعالى الله عنه . والثاني فلأن حصوله فى ذلك الحيز إما أن يـكون واجباً ، أو غير واجب . والاول باطل إذ لو صح حصوله فى ذلك الحيز وامتنـع حصوله فى سائر الأحياز لـكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الأحياز ، ولو كان كذلك لـكانت الأحياز أموراً وجودية ؛ لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضاً . ولو كانت الأحياز أموراً وجودية لـكان إما يمـكن الاشارة الحسية اليها ، أو لا يمـكن . فان أمـكن فذلك الشيء إما أن يـكون منقسما فيـكون الباري الحال فيه منقسما ، أو لا يـكون منقسما فيـكون ذلك الشيء مختصاً بجهة دون جهة فيـكون للحيز حيز آخر ، و يلزم التسلسل . وان لم يمـكن الاشارة الحسية الى الحيز الذي حصل البـارى تعالى فيه وجب استحالة الاشارة الحسية الى البارى تعالى ، لأنا نعلم بالضرورة أن مالا يمـكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه . فاذا لا يـكون البارى فى الجهة وهو المطلوب . وأما إن لم يكن حصول البارى واجبا فاختصاصه بها لابد وأن يـكون لفاعل مختار سواء ان كان بواسطة معنى أولا بواسطة معنى ، و كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاختصـاص البارى بالحيز محدث ، فهو إذاً فى الأزل ما كان حاصلا فى الحيز ، والشيء الذي لا يكون كذلك استحال أن

يصير محتاجا الى الحيز . فثبت أن البارى يمتنع أن يكون فى الأحياز والجهات

قال : ويمكن أن يعتمد فى هذه المسألة أيضا على أنه لو كان فى الجهة لكان منقسما ؛ لأن الجانب الذى منه يلينا غير الجانب الذى لا يلينا ، وذلك يوجب انقسام ذاته ، لكنا بينا أن الانقسام عليه تعالى محال ، فحصوله فى الجهة والحيز أيضا محال . قال : وهذا الكلام إنما يدفع القول بنفي الجزء الذى لا يتجزأ . ولم يذكر فى « نهايته » على نفي الجهة إلا هذا الكلام ، وقد تقدم ما ذكره على نفي الجسم .

مافي حجته من الحشو ، وصف علي واحمد لهؤلاء المتكلمين وحججهم

وهذه الحجة هي مثل « الحجة الرابعة » التى ذكرها فى تأسيسه ؛ لكن فيها حشو وزيادة مستغنى عنها لا حاجة اليها . وهؤلاء القوم من أعظم الناس إتيانا بحشو القول الكثير الذى تقل فائدته أو تعلم مضرته ، كما يروى فيهم عن أمير المؤمنين علي بن أبى طالب كرم الله وجهه أنه ذكر قال : أنا ضمين وذمتى رهينة : لا يهيج على التقوى زرع قوم ، ولا يظمأ على الهدى سبخ أصل ، وإن أبغض الناس الى الله تعالى رجل قمش علما حتى اذا ارتوى من ماء آجن وامتلأ من غير طائل سماه أشباهه من الناس عالماً ، فان نزلت به احدى الشبهات هيأ له حشو الرأي من قيله ، فلا هو سكت عما لا يعلم فيسلم ، ولا تكلم بما يعلم فيغنم ، تصرخ منه الدماء ، وتبكي منه الفروج الحرام . وهو من أحق الناس بهذا هؤلاء المتكلمون فى أصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله ، ويوقعون بين الأمة العداوة والبغضاء بما لا أصل له ، حتى قد يكفروا من خالفهم ، ويبيحوا قتلهم وقتالهم ، كما يفعل أهل الأهواء من الخوارج والرافضة والجهمية والمعتزلة ، كما فعله هذا المؤسس فى كتابه هذا وأمثاله حيث كفر الذين خالفوه وهم أحق بالايمان بالله ورسوله منه بدرجات لا تحصى ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

ولهذا كان التكفير لمن يخالفهم من أهل السنة والجماعة من شعار المارقين ، كما قال النبي ﷺ فيما استفاض عنه من الاحاديث الصحيحة فى صفة الخوارج : « يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، وقراءته مع قراءتهم ، يقرؤون القرآن لايجاوز حناجرهم يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية » وفى رواية « يقتلون أهل الايمان ، و يدعون أهل الأوثان » .

وهؤلاء الذين يدعون الايمان لانفسهم دون أهل السنة والجماعة من المسلمين كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة لهم نصيب من قوله تعالى :(وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ، تلك أمانيهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ، ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون) و بعضهم مع بعض كما قال الله تعالى : (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لايعلمون مثل قولهم ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) فهم كما قال الامام احمد : مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب . قد جمعوا وصفي الاختلاف الذى ذمه الله فى كتابه فانه ذم الذين خالفوا الأنبياء ، والذين اختلفوا على الأنبياء فآمن كل منهم ببعض و كفر ببعض ، قال فى الاولين : (ولو شاء الله مااقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات ، ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد) وقال فى الثاني : (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) وقال تعالى : (ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم) وقال : (إن الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعاً لست منهم فى شىء إنما أمرهم إلى الله) وقال : (ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم) .

وهؤلاء الجهمية معروفون بمفارقة السنة والجماعة وتكفير من خالفهم واستحلال دمه كما نعت النبي ﷺ الخوارج ، لكن قولهم فى الله أقبح من قول الخوارج ، وإن كان للخوارج من المباينة للجماعة والمقاتلة لهم ماليس لهم ، مع أن أهل المقالات ذكروا أن قول الخوارج فى الصفات هو قول الجهمية والمعتزلة ، هذا ذكره الأشعرى وغيره من المعتزلة . وهذا والله أعلم يكون قول من تأخر من الخوارج الى ان حدث التجهم فى أول المأة الثانية ، وأما الخوارج الذين كانوا فى زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر فى زمنهم التجهم أصلا، ولاعرف فى الأمة إذ ذاك من كان ينكر الصفات أو ينكر أن يكون على العرش أو يقول ان القرآن مخلوق ، أو ينكر رؤية الله تعالى ، ونحو ذلك مما ابتدعته الجهمية من هذه الأمة .

وقد تكلمنا على هذه الحجة فى غير هذا الموضع بما فيه كفاية ، ونذكر ما يليق بهذا الموضع ، وذلك من وجوه :

دحض هذه الحجة من وجوه : الأول منع التلازم

أحدها أن قوله : لو كان حصوله فى جهة لكان إما أن يكون فى أكثر من حيز واحد أو لا يكون إلا فى حيز واحد . يقال له : أما الذين يقولون إنه فوق العرش وليس بجسم — وهم أئمة أصحابك والكلابية وطوايف كثيرة من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وقد ذكر الأشعرى أنه قول أهل السنة وأصحاب الحديث — فيمنعون التلازم ويقولون : لا نسلم أنه إذا كان في جهة بمعنى أنه نفسه فوق العرش لكان إما أن يكون فى حيز واحد أو فى أكثر من حيز ؛ فان هذا التلازم انما فيما إذا كان الذى فوق العالم جسما . أما إذا وافقتمونا على أنه ليس بجسم فان التقدير يكون إذا كان فوق العالم ماليس بجسم أو إذا كان فى الجهة ما ليس بجسم فانه إما أن يكون فى حيز واحد أو أكثر ، ومعلوم أن ماليس بجسم لا يكون فى الحيز الاصطلاحي لافى واحد ولا فى أكثر ، وهذا ظاهر واضح .

فان قلت : هذا متناقض ؛ فانه اذا كان فوق العـالم أو فى الجهة وجب أن يكون جسما . قيل لك : أولاً قد صدرت هذا الكلام فى هذه المسألة بأنه لا يلزم من نفى كون الشيء جسماً نفى اختصاصه بالحيز ، واذا سلمت لهم لم يكن لك أن تنازعهم فيه ؛ فان هذا رأس المسألة ، فيكون التقدير باتفاق منك ومنهم أن ماليس بجسم إذا كان فى الجهة بمعنى أنه يكون فوق العالم هل يكون فى حيزين — يعنى الحيز الاصلاحي — وهم يقولون انه لا يكون فى الحيز الاصطلاحي مع كونه فوق العالم ومع كونه فى الجهة وهي جهة العلو .

(الثاني) ان تعـدد الأحياز ممنوع

الوجه الثاني أن يقال : قولك فى حيز واحد أو فى أكثر من حيز . يقتضى تعدد الأحياز ، وذلك ممنوع ؛ فان الاحياز إما أن تكون وجودية أو عدمية ، وهى ليست وجودية كما قررته فى هذه الحجة وفى غيرها . واذا كانت عدميـة فالعدم المحض لا يتعدد ، ولا يقال فيه : اما أن يكون واحداً أو اثنان . فامتنع أن يقال : اما أن يكون فى حيز واحد أو فى حيزين .

(ثالثـا) ان كانت وجوديـة جاز اختصاصها بأمر وجودي الخ

ويتقوى هذا بالوجه الثالث : وهو أن الحيز اما أن يـكون وجودياً ، أو عدمياً . فان كان وجوديا جاز اختصاصه بأمر وجودي على سبيل الوجوب كاختصاصه بصفاته الواجبة له الوجودية . وحينئذ فيبطل ما ذكره فى الحجة من امتناع كونه فى الحيز واجباً أو جائزاً . وان كان الحيز عدميا لم يصح أن يقـال : إما أن يكون فى حيز واحد ، أو فى حيزين . وهذا يقتضى بطلان أحد طريقيه الذين ذكرهما فى هـذه الحجة : أحدهما : إما أن يكون فى حيز ، أو حيزين . والثاني : امتناع كونه واجباً أو جائزاً .

(رابعا) منع الـحجـة ، والانقسام

يوضح هذا الوجه ارابع وهو أن أحيـاز المتحيز الوجودية اللازمة له هي حدوده ونهايته ، والعدمية هي ما يقال إنه تقدير المكان . فان أراد بالحيز الأمر

الوجودي منعت الحجة التى منـــع فيها أن يـكون له حيز واجب . وان أراد به الأمر العدمي منع انقسامه الى واحد و كثير .

فان قيل : الحيز العدمى الذى هو تقدير المـكان يتجدد (١) و يتعدد باتحاد الحال ، وتعدده . فاذا كان الحال فيـــه جوهراً واحداً كان واحدا ، وإن كان جواهر متعددة كان متعدداً .

(خامسا) منع بناء الحيز على الجسم ، وتقسم الحيز غير لازم على هذا التقدير

قيـل : الجواب عن هذا هو الوجـه الخامس وهو أن هذه المســــألة قد صدرها بالـكلام فى الحيز مع من يقول انه ليس بجسم ومع هذا فانه يـكون مختصــاً بالجهة ، وقد قال هو لما ذكر الحجة : اذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفى اختصاصه بالجهة والحيز .

واذا كان كذلك فيقال : إما أن يكون الحال فيه جسما ، أو جوهراً فرداً ، أو لا يستلزم ذلك . فان كان الحيز مستلزماً لذلك لم يكن المختص بالحيز الا جسما او جوهراً فرداً ، وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسما و كونه جوهراً فرداً أن لا يكون متحيزاً كما قد يفعله المؤسس وغيره أحيـــــاناً . وهو خلاف الفرض ؛ فان الفرض نفى الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية ، خلافا لمن يقول ليس بجسم ولـكنه فى الحيز والجهة . فاذا كان هذا الدليل لا يتم إلا بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من أصله ، ومتى كان الحيز مستلزماً للجســم أو للجوهر الفرد لزم من نفي اللازم وهو الجســم والجوهر الفرد نفى الملزوم وهو الحيز . وان كان الحيز ليس مستلزماً للجسم والجوهر الفرد لم يلزم أن يكون الحال فيه جسما ولا جوهراً فرداً ، وحينئذ فلا يلزم أن يقال ينقسم بانقســام الحال فيه : ان كان جوهراً فردا كان

(١) كذا بالأصل . ولعله يتحد . ويدل عليه ما بعده

الحيز واحدا ، وان كان جسما كان أكثر من واحد ؛ فان الحال فيه على هذا التقدير لا يكون جسما ولا جوهراً فرداً . وان كان كذلك ظهر أن تقسيمه الحيز الى واحد والى أكثر من واحد غير لازم على هذا التقدير ، ولا يصح الدليل على التقدير الأول ، وذلك يظهر بطلانه على التقديرين .

(سادسا) التقدير الذي ذكره لم يذكر عليه حجة

الوجه السادس أن يقال : هب أنه لم يسلم أن الحيز مستلزم لكون الحال فيه جسماً ، ولم يسلم أن نفي الجسم لا يستلزم نفي الحيز ؛ لكن يقال : انقسام الحيز الى واحد أو أكثر من واحد إما أن لا يعلم إلا بأن يعلم أن محله جسم أو جوهر ، او يعلم قبل العلم بحال محله . فان لم يعلم اتحاده وتعدده إلا بالحال فيه لم يلزم اذا قيل إن الله فى حيز أن يكون الحيز منقسما الى واحد وعدد حتى يثبت أنه يجب أن يكون الله جسما أو جوهراً فرداً ، فيكون العلم بانقسام الحيز الى واحد وعدد متوقفا على العلم بأن الباري تعالى يجب أن يكون على هذا التقدير جسما او جوهراً فرداً، وهو لم يبين ذلك ، وإذا تبين ذلك كان نفي الجسم كافياً له فى نفي كونه متحيزاً ، فلم يحتج حينئذ الى تقسيم الحيز الى واحد أو اكثر من ذلك . فظهر أن هذا الذي ذكره لم يذكر عليه حجة ، ولو ذكر عليه حجة لم يحتج الى ذكره ، وعلى التقديرين فلا يصلح ذكره لامع الحجة ولا بدون الحجة على هذا التقدير . وان كان العلم بانقسامه الى واحد أو عدد يعلم بدون أن يعلم أن محله جوهر أو جسم فليذكر ذلك أو لم يذكره فيتوجه المنع . ثم إنه لا يصلح ان تحتج على ذلك إلا بكون الحيز ينقسم بانقسام الحال فيه ، والحال فيه لا يكون إلا جوهراً أو جسما ؛ لأن التقدير أن انقسامه لا يتوقف العلم به على هذه الحجة .

(سابعا) اذا لم يكن الجسم مشتملا على كثرة مع كونه في الحيز فالباري وحيزه أولى

الوجه السابع أن يقال : وصف الشيء بأنه واحد و بأنه أكثر من واحد إما أن يستلزم كونه موجوداً ، أو لا يستلزم كونه موجوداً . فان استلزم كونه موجوداً لزم من هذا التقسيم أن يكون وجودياً وأنت قد ذكرت فى تمام الحجةانه ليس بوجودي . وان كان الوصف بأنه وجودى و إن كان الوصف بأنه واحدو بأكثر من واحد لايستلزم أنه موجود بطل ماذكره فيما تقدم حكايته عنه من أن الجسم منقسم ليس بواحد ؛ فانه بنى ذلك على أن الوحدة صفــة قائمة بالجسم ، قال : والعرض لايحدث فى المحل ولايحصل فيه الا إذا كان المحل متعينا متميزاً عن غيره فانه إذا ثبت أن كون الموصوف واحدا أو اكثر لايستلزم أن يكون موجوداً لم يلزم أن تكون الوحدة والكثرة صفة وجودية ؛ فان المعدوم لايوصف بالصفة الوجودية ، فاذا لم يجب أن تكون الوحدة وجودية لم يجب أن يقوم بالجسم ولاأن يكون عرضاً فلا يمتنع أن يكون الجسم واحداً واذا كان الجسم واحداً معءظمته ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح أن يستدل بحلوله فى الحيز على انقسام الحيز وتعدده ، وحينئذ فاذا لم يلزم من حلول الجسم فى الحيز أن يكون الحيز متعددا منقسما فى نفسه لم يلزم من حلول الرب فى الحيز أن يكون منقسما ، وجاز حلوله فى الحيز الذي لايقال إنه اكثر من واحد ، ولايكون أقل القليل ، ولايكون جوهراً فرداً .

و بالجملة فاذا لم يكن الجسم مشتملا على كثرة مع كونه فى الحيز فالبارى أولى أن يكون كذلك ، وحيزه أولى بذلك ، وهو يبطل ما ذكره .

« ثامنا » ان الحيز في نفسه ليس الا واحدا

الوجه الثامن أن يقال : الحيز فى نفسه ليس إلا واحداً وليس هو فى نفسه منقسما ولا متكثرا ، واذا كان كذلك لم يصح أن يكون الحال فيه إما أن يحل فى حيز واحد أوفى أحياز متعددة ؛ فان هذا مقتضى ان الحيز فيه كثرة ، وهذا

ممنوع . وتوجيه ذلك أن الناس قد تنازعوا فى الجسم هل واحد فى نفسه أو هو متكثر فيه انقسامات حاصلة على قول كما تقدم حكايته ، وتقدم أن المؤسس لم يذكر على انقسامه وعدم وحدته حجة . واذا كان الأمر كذلك مع أن الجسم يقبل الانقسام بلا نزاع فالحيز الذى لايعقل فيه وجود الانقسام أولى أن لا يكون فيه كثرة ولا انقسام ، وهذا ظاهر .

(تاسعا) ان انقسام الحيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع

بل يقال فى الوجه التاسع : إن انقسام الحيز فى نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع قطعاً ، سواء قيل إن الجسم واحد أو منقسم فى نفسه ، وذلك لأن الحيز هنا ليس المراد به شيئاً موجوداً كما قد قرره ، وانما هو تقدير المكان ، وهذا هو مسمى الحيز فى اصطلاح كثير من المتكلمين . واذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به ، وهذا معلوم بالحس والضرورة العقلية . ولا يقول قائل إن ذلك يتميز بالاشارة ؛ فان الاشارة الى العدم محال ، وإنما يشار إلى موجود . وإذا كان الحيز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحال فيه كان تعدده تابعاً لتعدد الحال فيه ، فان لم يثبت كون الحال فيه جسما منقسما لم يكن منقسماً . واذا كان المنازع له يقول إن الحال فيه ليس هو جسماً أو هو جسم وليس بمنقسم فى نفسه بطل انقسام الحيز . ومن المعلوم أن القائلين بأنه متحيز يقولون هذا تارة وهذا تارة كما تقدم ذكر ذلك عنهم .

ومن قال إنه منقسم بمعنى يتميز بعضه عن بعض ، فجوابهم ما يقال فى

(عاشرا) ان ثبوت الحيز الواحد مبني على ثبوت الجوهر الفرد

الوجه العاشر : أن يقال : الحيز الواحد هو ما يحل فيه الجوهر الفرد كما فسرته فيما بعد ؛ فان الحال فيه يكون أقل القليل ، ويتعالى الله عن ذلك . واذا كان كذلك كان ثبوته مبنيا على ثبوت الجوهر الفرد ، وانت قداعترفت أنك وأذكياء الطوائف متوقفون فيه لتعارض الأدلة فيه ، واذا لم يعلم ثبوت الجوهر الفرد

لم يعلم ثبوت حيز واحـد بهذا الصغر ، واذا لم يعلم ذلك بطـل العلم بأن الحيز إما واحداً بهذا التفسير وإما أكثر من واحد .

(الحادي عشر) ان أردت بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد فهو لا يعلم

الوجه الحادى عشر : أن يقال لك : ما مرادك بالحيز الواحد ، وبأي شيء يتميز الحيز الواحـد عما هو أكثر منه . فان أردت به ما يحله الجوهر الفرد لم يثبت توحد الحيز حتى يثبت الجوهر الفرد ، ويثبت حـلوله فيه . ومن المعلوم أن الحيز (١) لو كان ثابتا فى نفس الأمر فليس هو مما يحس حتى يعلم حلوله فى الحيز أو عدم حلوله ؛ بل أكثر مايقال إنه داخل الجسم فى حيز (٢) علمنا ان الجواهر التى خلقت فيه أيضاً ، لـكن هذا لايفيد تميز الحيز الواحد عن غـيره ولاالعلم به . واذا كان الحيز الواحد الذى أردته لايتميز ولايعلم به كان العلم بحلول الشيء فيه أو عدم حلوله باطلا ؛ لأن العلم بحلول الشيء فى محله فرع تصور المحل فاذا كان المحل لايعلم توحده ولايتميز كان الحـكم بثبوت الحلول فيه أو عـدمه حكما باطلا ، فيكون الدليل باطلا .

(الثاني عشر) اتريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد او ما هو اكبر منه

الوجه الثاني عشر أن يقول لك المنازع : إما أن تريد بالحيز الواحد مايحـل فيه الجوهر الفرد ، أو ماهو اكبر منه . فان أردت الأول فحلول الرب فيه محال كما ذكرته ، وكان المنازع يقول لك يحل فى أكثر من واحد بهذا التفسير .

واما قولك : الحاصل فى أحد الحيزين إما أن يـكون هو الحاصل فى الآخر أو غيره . يقال لك : لاهو هو ولا هو غيره ، أو لا يقال هو هو ولاهوغيره كما تقدم تقرير ذلك على أصل كثير من متكلمي الصفاتية أو أكثرهم غير مرة بأن الغيرين ماجاز وجود أحدهما دون الآخر ، أو ماجاز مفارقته له فى مكان أو زمان أو وجود وحينئذ فلا يرد ماذكرته على كونه هو هو ، وكونه غيره . وإن أردت بالواحد

(١) كذا بالأصل .ولعله : الجوهر الفرد . كما تقدم قريبا
(٢) بالأصل بياض يتسع لحرف أو كلمة

ماهو أكبر من محل الجوهر الفرد لم يكن الحال مستلزماً لأن يكون أقل القليل وقد بطل حجة الصغير ، وسيأتى الكلام على الوجوب ، والجواز .

(الثالث عشر) ان هذه الحجة مشتملة على حجة الانقسام او التمثيل

الوجه الثالث عشر ان يقال : هذه الحجة مشتملة على حجتين إحداهما : حجة الانقسام أو الصغر وهي تعم الأقسام . والثانية : مايخص قسما قسما مع ذلك. ونحن نتكلم على الحجتين جميعا . فاحداهما حجة الانقسام والتركيب والأخرى هي من جنس حجة تماثل الأجسام ، وهاتان الحجتان هما جماع مايذكره النفاة فى هذا الباب ؛ فانه يعود الى مايذكره من التركيب ، والى مايذكره من التمثيل . وقد تقدم فيما يمتنع من ذلك ، و بينا أن سورة الاخلاص (قل هو الله احد ، الله الصمد) تزهه عن الممتنع من هذين ؛ فاسمه (الاحد) منع التشبيه المممتنع عليه ، واسمه (الصمد) منع الانقسام والتركيب الممتنع عليه ، ولكن هؤلاء النفاة غلوا فى ذلك وتعدوا حدود الله فيه فزادوا على الحق من الباطل شيئا كثيراً ، كما أن من المثبتة من غلا فى الاثبات وتعدى حدودا لله حتى زاد على إثبات الحق زيادات باطلة والله يهدينا الصراط المستقيم ، وليس هذا موضع الشرح والبسط لما تضمنته هذه السورة العظيمة من أصول التوحيد والايمان ؛ فانها كثيرة عظيمة . إذ « الأحدية» و « الصمدية » ينتظمان أصول التوحيد والايمان والدين فى اسماء الله وصفاته فى دينه ، اذ دينه الحق يتبع ما هو عليه سبحانه فى نفسه .

ولما كان الدين عند الله هو الاسلام ، والاسلام هو الاستسلام لله وحده ، وله ضدان الاشراك والاستكبار ، فالمستكبر استكبر عن الاسلام له ، والمشرك استسلم لغيره و إن كان قد استسلم له ، فمعنى (الأحد) يوجب الاخلاص لله المنافي للشرك ، ومعنى (الصمد) يوجب الاستسلام لله وحده المنافي للاستكبار؛ فان (الصمد) يتضمن صمود كل شيء اليه وفقره اليه .

وأيضاً فدين الله واحد . لاتفرق فيه ، و (الصمد) يناسب اجتماعه ، فا الله سبحانه وتعالى هو الاله الواحد ، ودينه واحد ، وعباده المؤمنون مجتمعون يعتصمون بحبله غير مفترقين . واسمه (الأحد) يقتضى التوحيد . و (الصمد) يقتضى الاجتماع وعدم التفرق ؛ فان (الصمد) فيه معنى الاجتماع وعدم التفريق ، والتوحيد أبدا قرين الاجتماع ؛ لأن الاجتماع فيه الوحدة ، والتفرق لا بد فيه من التثنية والتعدد كما أن الاشراك مقرون بالتفرق . قال تعالى : (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ، ولا تكونوا من المشركين · من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) ولهذا كان شعار الطائفة الناجية هو السنة والجماعة ، دون البدعة والفرقة ؛ فان أصل السنة توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، وأصل البدع الاشراك بالله شركا أصغر أو أكبر .

وهؤلاء الملبسون يقولون : لا ينقسم ، أو لا يتجزأ ، أو لا يتبعض ونحو ذلك، ولو لم يريدوا الا ما هو حق لكانوا محسنين ؛ لكن حقيقة قولهم أنه ليس هناك شيء يتصور أن يكون مجتمعاً فضلا أن يكون متفرقا ، ولا شيء موجود يتميز عن غيره فضلا عن أن يكون منقسما ، فأخذوا لفظ التفرق والانقسام فوضعوه على غير المعاني المعروفة ، ونفوا به ما يستلزم نفي الحقيقة بالكلية ، كما فعل غيرهم فى نفى العلم والقدرة ونحوهما ، أو نفي الأسماء كالحي والعليم والقدير ونحو ذلك . فنفى الصفات يستلزم نفي الأسماء كما قد ذكرناه فى غير هذا الموضع.

والمقصود هنا : الكلام على هاتين الحجتين « الانقسام » و « الجواز » بحسب ما ذكره فى « نهايته » وإن كان قد تقدم الكلام عليها ، فنقول :

قوله : إذا كان فى اكثر من حيز لزم انقسامه . لا نسلم أنه يستلزم انقسامه ، ولا نسلم ايضاً أن الحيز الكبير ينقسم حتى يكون مافيه منقسما ، ولو كان هو منقسما لم نسلم أن كل ما كان فى المنقسم يجب أن يكون منقسما .

« الرابع عشر » انااكثر ما يراد بالانقسام امتياز بعضه عن بعض الخ ..

الوجه الرابع عشر : أنه قد تقدم غير مرة أن هذا الانقسام اكثر ما يراد به امتياز بعضه عن بعض ، ، و بينا أن هذا (١) مثل امتياز الصفات ، و بينا أن هذا مما يجب أن يقر به كل أحد فى كل موجود ، وان نفي هذا يستلزم جحد الموجودات جميعها الواجب والممكن ، و بينا أن ما يذكر فى ذلك من« الافتقار» و « الغير » و « الحيز » فهو ألفاظ مجملة مشتركة مشتبهة يراد بها حق و باطل ، فيجب أن ينفى ما فيها من الباطل دون الحق الذى يريده بعض الناس بهذه الألفاظ ، وقد تقدم بسط ذلك بما يغنى عن إعادته ، وهو أحال [على] ما تقدم فاحلنا أيضاً عليه .

« الخامس عشر » انه لا يمتنع ان يكون عظيما وان كان فيحيز واحد

الوجه الخامس عشر : أن المنازع يقول له : هب أنه فى حيز واحد ، فلم قلت ان ذلك محال ؟ ! قولك : إنه يكون أقل القليل ، و يتعالى الله عنه . يقال : لا نسلم أنما هو حيز واحد لا يتسع إلا مقدار الجوهر الفرد (٢) بل يكون واحداً وهو عظيم ، وهذا فى الحيز أولى منه فى الجسم ، فاذا كان قال طوائف: إن الجسم يكون عظيما ، و يكون واحداً فالحيز أولى . وأيضاً فمن قال إنه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم أو هو جسم وليس بمركب فانه يقول بثبوت حيز واحد عظيم .

«السادس عشر» أنهم لا يقدرون ان ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر

الوجه السادس عشر : أن المنازع يقول : الجوهر الفرد لا يخلو إما أن يكون ثابتاً ، أو لا يكون . فان كان ثابتا لم تكن قد ذكرت دليلا عقلياً على نفي

(١) بالأصل : أن أهل هذا .

(٢) بالأصل : الا قدار الجوهر الفرد .

كونه بقـدره ، كما اعترفت بذلك فيما تقدم فى « نهايتك » فى المسلك الثانى على نفي الجسم : ان المنازع إذا أصر على المطالبة بالدليل على أنه حال كونه بقـدر الجوهر فطريق دفعه أن يتمسك بالوجوه التى استدل بهـا على نفي الجزء الذي يتجزأ (١) حتى تنقطع المطالبة . واذا لم يـكن لك طريق إلا هذا فهـذا الطريق باطلة إذا قدر ثبوت الجوهر الفرد ؛ فانه بتقدير ثبوته تـكون الوجوه التى احتج بها على نفيه باطلة ، واذا لم يكن الجوهر الفرد ثابتا لم يجز أن يقـال : إن الحال فى الجزء الواحد هو أقل القليل ؛ بل لم يـكن للحيز الواحد اذا فسـر بذلك وجود أصلا . واذا كان كذلك فعلى التقديرين لا تـكون قد ذكرت حجة على أنه لا يـكون فى الحيز الواحد ، وانما تعتصم فى مثل ذلك بالاجماع إجمـاع العقلاء واجماع المسلمين داخل فى ذلك .

فيقال لك: هؤلاء المنازعون يقول(٢) إنه عظيم فى نفسـه اعظم من كل عظيم واكبر من كل كبير وأعلى من كل عال، قد وسع كرسيه السموات السبع والأرضين السبع ، ويقولون لك (ماقدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع وما بينهما فى يد الرحمن إلا كخردلة فى يد أحدكم .أو كما قال . فهذا مستند ثان نفى كونه بقدر الجوهر الفرد . فان سلمت ذلك لم يـكن لك أن تقول : ليس فوق العرش ولاهو فى نفسه كبير وعظيم ، ولم يـكن ماسلموه يستلزم أن لا يـكون فوق العرش وإن قيل إنه فى حيز واحد أو جهة واحدة . وإن لم تسلم ذلك بل زعمت أنما فوق السموات رب ولا هناك إله أصلا ، وأن محمداً لم يعرج به إلى الله تعالى بل صعد الى علو العالم فقط ، وان رب العالمين ليس داخل العـالم ولاخارجه . قالوا لك :

---

(١) لعله : الجزء الذي لا يتجزء . وهو الجوهر الفرد .

(٢) لعله يقولون .

نحن نقول : إن من وصفه بهذا فقد جعله معدوماً ، والمعدوم أحقر من الجوهر الفرد وإذا كان كذلك لم نسلم لك مادمت مصراً على هذا النفى أنه أحقر من الجوهر الفرد ؛ فان ذلك يستلزم تسليم النقيضين ، فنكون قد سلمنا أنه معدوم ، وأنه ليس أحقر من الجوهر الفرد ، وذلك باطل . وإذا لم نسلم له على هذا التقدير أنه أحقر من الجوهر الفرد لم يكن له أن يحتج بالاجماع كما تقدم نظير هذا .

وتقدم ماقرره فى أول نهايته : أن الاحتجاج بمثل هذا الاجماع الذي يختلف فيه المأخذ لايصح نظراً ولامناظرة ؛ فان المناظر ليس له أن يحتج بموافقة موافق بناءاً على مأخذ لايعتقد صحته ، والمناظر يجيبه خصمه بأنك إن وافقتنى على المأخذ وإلا منعتك الحكم على هذا التقدير ، لأنه عندي تقدير غير واقع ، فلايكون له حجة بحال . ولو احتج بها فى الفطرة فى إعظام الله أن يكون كذلك . قيل له هذه الفطرة التى فيها ان الله تعالى فوق العالم وهي تحيل الله أن يقال ليس فوق العالم ولاداخله ولاخارجه كما يحيله أن يقال : هو بقدر الجوهر الفرد . فان كان ماالفطرة من هذا حقا فكذلك الآخر ؛ وحينئذ فلا يبقى معه حجة على نفى كونه بقدر الجوهر الفرد لاعقلية ولاسمعية ؛ لان السمع إما نص وإما إجماع ، والسمعيات التى وصف الله فيها نفسه بأنه علي وعظيم وكبير معناها عندهم القدرة والقهر لايعنون بها عظم قدره فى نفسه فلا ينافى مازعموه صغر المقدار ، لاسيما مع مايعتمدونه من القول بأن الملك العظيم والآدمي العظيم يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ لأن الحياة ولازمها لاتحل الا فى قدر ذلك كما تقدم ، واذا لم يكن لهم على ذلك حجة بطلت هذه الحجج التى ذكرها ؛ وظهر عجزهم عن تنزيه الله تعالى أن يكون فيه نقص ، فلا يقدرون أن ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر .

« السابع عشر » الجواب عن جواز حصوله في الحيز او عدمه

الوجه السابع عشر: قوله فى « الحجة الثانية » : حصوله فى ذلك الحيز إما واجب ، واما جائز . يقال : إن أريد بالحيز ماهو داخل فى مسمى اسمه مثل

ما يدخل فى صفاته فى مسمى اسمه ، ومثل ما يدخل حـدود الشيء ونها يته فى مسمى اسمه . فيقال : حصوله فيه واجب ، و يـكون وجودياً . والـكلام فى قوله يـكون منقسما قد تقدم غير مرة بأن « الانقسام » لفظ مجمـل تختلف فيه الاصطلاحات فهو منفي بالمعنى الذى لا يلزم من هذا ، والمعنى الذى يلزم لا محذور فيه ؛ بل هو واجب لـكل موجود .

« الثامن عشر » أن حصوله في الحيز واجب على قول ..

الوجه الثامن عشر : قول من يقول : لا يجوز عليه الحركة والانتقـال ، فانه يقول : حصوله فى الحيز المعين يـكون واجباً .

وأما قوله : لو كان كذلك لـكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة غيره ، فيـكون وجودياً . يقول لا نسلم ، وذلك لأن الاختصاص لا يجب أن يـكون لمعنى فى الحيز ؛ يجوز أن يـكون لمعنى فى الرب وهو ما توافقهم عليه من امتناع الحركة والانتقال ، وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم كما تقدم ، وتقـدم أن ما الزمتهم : من كونه يـكون كالزمن . هو لك ألزم أيضاً . فأنت وهم مشتركون فى ذلك ، وهو بك الصق منه بهم .

« التاسع عشر » منـع ملازمـة الانقسام

الوجه التاسع عشر ان يقال : هب أنه وجودي ، وحقيقته مخالفة لحقيقـة غيره ، وانه يمكن الاشارة الحسية اليه . فقولك : انه إن كان منقسما كان الحال فيه منقسما يمنعون الملازمة كما تقدم ، ويقولون فى الانقسام بما تقدم من الجواب المفصـل .

« العشرون » لم لا يـكون حيزه عـدمي

الوجه العشرون قولك : أولا يكون منقسما ، فيـكون مختصاً بجهـة دون جهة فيـكون المحيز حيز آخر و يلزم التسلسل . يقال : هب أن هـذا الحيز أمر وجودي فلم لا يجوز أن يـكون حيز هو عدمى ، والتسلسل انما يلزم أن لو كان لـكل حيز وجودى حيز وجودى .

« الحـــادي والعشرون » انما لا تمكن الاشارة الى جهته لا تمكن الاشارة اليه الخ

الوجه الحادى والعشرون : قولك وإن لم تمكن الاشارة الحسية الى الحيز الذى حصل فيه البارى وجب استحالة الاشارة الى الباري ؛ لأنا نعلم بالضرورة أن ما لا تمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه ، فاذا لا يكون البارى فى الجهة .

يقال لك : الضروري بأن ما لا يشار الى جهته لا يشار اليه ، ليس بأن مالايشار اليه لايشار الى جهته . ثم كثير من الناس — وأنت من هؤلاء فى كثير من المواضع — يقولون ذلك مثل العلم الضرورى بأن مايشار اليه والى جهته لايكون الا جسما ، و كثير من الناس بل اكثرهم يقولون إن ذاك مثل العلم الضرورى بان مالايشار اليه ولا الى جهته ولايكون داخل العالم ولاخارجه لايكون إلا معدوماً ؛ بل المقرون بأن هذا علم ضرورى اعظم من المقرين بذلك .

وإذا كان كذلك فان نازعتهم فى هذا العلم الضروري لم يكن عليهم أن يسلموا لك ذلك العلم الضروري الذي يلزمهم بتسليمه نفى هذا العلم الضرورى ؛ لأن تسليم العلم الضرورى يستلزم نفى علم ضرورى تسليم لتنافى العلمين الضروريين ؛ وذلك باطل ، ولايجب تسليم الباطل . وإن لم تنازعهم فى هذا العلم الضروري لم يكن ما ذكرته حجة عليهم ؛ فانه إذا سلم أنه فوق العالم وأنه يمتنع ان يكون لاداخل العالم ولاخارجه حصل المطلوب .

« الثـــاني والعشـــرون » قولك وان لم يكن حصوله في الجهةواجبا فلابد من مخصص الخ

الوجه الثاني والعشرون : قولك وإن لم يكن حصوله فى الجهة واجباً فاختصاصه بها لابد أن يكون لفاعل مختار ، فاختصاص البارى به محدث ، فهو فى الأزل ما كان فى الحيز ، والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلا فى الحيز . وفى نسخة : محتاجاً إلى الحيز .

فيقال لك : إذا كان الحيز أمراً وجودياً كالعرش والغمام كان اختصاص الله بكونه فوق العرش تابعا لخلقه العرش ، وذلك حاصل بمشيئته واختياره ، وهو محدث وهو وإن لم يكن فى الأزل على العرش ؛ لكن لم قلت : إذا لم يكن فى الأزل على العرش انه يستحيل ان يصير بعد ذلك على العرش . هذا لم تذكر عليه دليلا . وأما ان كان المدعى انه يستحيل أن يصير محتاجاًالى الحيز . فهذا حق لكن كونه فوق العرش لايوجب احتياجه الى شيء ؛ بل هو الحامل بقدرته للعرش ولكل شيء .

« الثالث والعشرون » انه لا يستحيل ان يكون فوق العرش على القولين

الوجه الثالث والعشرون أن يقال : العلو على العرش للناس فيه قولان مشهوران : (أحدهما) أنه نسبة واضافة بينه و بين العرش من غير فعل محدث يقوم بذات الرب ، وهؤلاء قد يقولون الاستواء من صفات الذات ، وعلى هذا التقدير فتجديده بخلق العرش كتجديد سائر النسب والاضافات ، وذلك جائز باتفاق العقلاء كتجدد المعية . و (الثانى) : أنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه كما دل على ذلك القرآن . والذى قال هذا يقول فى استوائه الى السماء ونزوله ومجيئه واتيانه ونحو ذلك مثلما يقول فى الاستواء وان ذلك من أفعال ذات الله تعالى ، وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث و كثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم ، وعامة كلام السلف يدل على هذا . وهذا متصل بمسألة « حلول الحوادث به » وهو قد ذكر أنه ليس فى الأدلة العقلية ما ينفى حلول الحوادث به ، وذكر أن الطوائف جميعهم يلزمهم القول به . و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يستوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً .

واذا كان على القولين لا يمتنع أن يصير فوق العرش و إن لم يكن فى الأزل عرش يكون الله فوقه بطل ما ادعاه من أنه إذا كان اختصاص البارى بالحيز محدثاً فهو اذاً فى الأزل ما كان حاصلا فى الحيز والشيء الذي يكون كذلك استحال أن

يصير حاصلا فى الحيز فان ذلك لا يستحيل على الوجه الذى بيناه . وأما إن كان قد قال : استحال أن يصير محتاجاً الى الحيز فهذا حق؛ لكن تجدد الأمور الجائزة لا يقتضى أنه محتاج اليها .

« الرابع والعشرون » اتريد نوع الحيز ؟ او حيزاً معينا ؟

الوجه الرابع والعشرون أنه يقال : قولك فى أصل هذه الحجة الثانية : حصوله فى الحيز إما أن يكون واجباً ، أو غير واجب . يقال لك : أتريد بالحيز نوع الحيز ؟ أم تريد الحيز المعين ؛ فان اللام تكون للجنس ، وتكون للحيز المعين . فان أردت به النوع لم يصح ما ذكرته فى القسم الأول ، وهو قولك : لو صح حصوله فى ذلك الحيز وامتنع حصوله فى سائر الأحياز لكانت حقيقته مخالفة لحقيقة غيره . لأن الحيز على هذا التقدير هو النوع ، ولا يختص بشىء دون شىء ؛ كما أن القائل إذا قال : لو كان الجسم مختصاً بالحيز . لم يرد به حيزاً بعينه ؛ بل يريد به أنه مختص بأنه لا يكون إلا متحيزاً ، فيمتنع أن يكون غير متحيز .

وان اردت به الحيز المعين لم يصح ماذكرته فى القسم الثانى ، وهو أنما كان كذلك ما كان فى الأزل حاصلا فى الحيز المعين ، والذى يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلا فى الحيز . وذلك أن الحيز تقدير المكان ، ليس أمراً موجوداً ، فلم قلت : إنه إذا لم يكن فى الأزل فى حيز معين امتنع ان يكون بعد ذلك فى حيز معين . فان هذا مبني على مسألة « حلول الحوادث » وقدتقدم القولفيه .

« الخامس والعشرون » لا يسلم ان كل اختصاص بحيز معين يكون محدثا

الوجه الخامس والعشرون : أن قولك : الشىء الذى يكون كذلك استحال أن يصير حاصلا . يمنعه المنازع ، ويقول : لا نسلم أن كل اختصاص بحيز معين — وهو تقدير المكان — يكون محدثا ، وأنه يمتنع أن يصير فى حيز لم يكن فيه ؛ بل الحي القادر سبحانه يختص بما يشاء من الأحياز ، ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين ، ولا يلزم من ذلك أن أصل التحيز محدث ؛ بل هو

سبحانه وتعالى يخلق ما يشاء من الأجسام ، ولا يكون الجسم مخلوقا فى حيز ، ولا يختص بحيز ؛ بل له أن ينقله من حيز الى حيز .

وهؤلاء يقولون حياته وقدرته توجب ذلك ، ونفي امكان ذلك يقتضى نفي حياته وقدرته كما تقدم بعض حكاية قولهم . ويقولون : اختصاصه بحيز دون حيز هو نسبة واضافة الى ذلك الحيز ، والأمور الاضافية لا يمنع تجددها ، ولا زوال المتقدم منها باتفاق العقلاء ؛ فان الحيز العدمى الذى هو تقدير المكان يجرى فيه القولان فى العرش ونحوه . فمن قال : الاستواء عليه مجرد نسبة امكن أن يقول ذلك هنا . ومن قال : إن فيه حركة قال بذلك هنا .

« السادس والعشرون » التفصيل في الاختصاص بالحيز

الوجه السادس والعشرون : قولك : حصوله فى الحيز إما أن يكون واجباً ، وإما أن يكون غير واجب . يقول لك المنازع قولا مفصلا : الاختصاص بأصل الحيز واجب . أما تعين حيز دون حيز فهو ممكن ليس بواجب ، وذلك لأن الحيز فى الاصطلاح المشهور للمتكلمين هو تقدير المكان ، وهم يقولون : إن كل متحيز يستلزم نوع التحيز ، وأما الحيز المعين فيجوز أن ينتقل عنه المتحيز ، كما لو شاء الله تحويل العالم من حيز الى آخر .

ثم لهم هنا قولان : (أحدهما) أن اختصاصه بذلك الحيز المعين مجرد نسبة وإضافة ، واذا كان تجدد النسب والاضافات له وزوالها من الأمور الموجودة جائز باتفاق العقلاء فحدوث هذه النسب وزوالها عما هو تقدير المكان بطريق الأولى والأحرى .

(الثانى) أن يقال : اكثر ما ذلك (١) الحركة ، وهذا جائز ، كما تقدم فى قولهم : استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه ، وانه يجيء يوم القيامة ويأتي ونحو ذلك .

---

(١) لعله : أكثر ما في ذلك .

فصل

قوله « الفصل الخامس » في حكاية شبه الكرامية العقلية

قال الرازى : (الفصل الخامس) فى حكاية « الشبه العقلية » فى كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة .

«الشبهة الأولى» لهم(١) : أنهم قالوا : العالم موجود والبارى موجود ، وكل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أومباينا عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارى محايثا للعالم وجب كونه تعالى مباينا عن العالم بجهة من الجهات الست ، و إذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصا بجهة فوق .

أما قولهم : إن كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بجهة ، فلهم فيه طريقان :

قوله : الشبهة الأولى أن كل موجودين في الشاهد لا بد أن يكون احدهما محايثا للآخر الخ

(الطريق الأولى) ادعاء البديهة ، إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة فى أول الكتاب .

(الطريق الثاني) : أنهم يستدلون عليه ، وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم فى المناظرة التى حكاها عن نفسه مع ابن فورك . قال الرازى : وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح على أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة ، وهو أن يقال : لاشك أن كل موجودين فى الشاهد فان أحدهما لابد وأن يكون محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة ، و كون كل موجودين فى الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً ، أو لخصوص كونه عرضاً ، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وذلك المشترك إما الحدوث ، و إما الوجود ،

---

(١) أي لأهل الاثبات ٠ وليست (لهم) موجودة في التأسيس ٠

والكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هو الوجود ، والباري تعالى موجود ، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة .

قال : واعلم أن هذا الكلام لايتم الا بتقرير مقدمات نحن نذكرها ، وتلك الوجوه التى يمكن ذكرها فى تقرير تلك المقدمات .

أما « المقدمة الأولى » وهى قولنا : إن كل موجودين فى الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة لابد له من علة (١) والدليل عليه هو أن المعدومات لايصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم ، فلولا أمتياز ماصح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور والا لما كان هذا الامتياز واقعاً .

مقدمات هذه الحجة

وأما « المقدمة الثانية » فهى فى بيان أن هذا الحكم لايمكن تعليله بخصوص كونه جوهراً ، ولابخصوص كونه عرضاً ، فالدليل عليه : أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهراً لصدق على الجوهر أن ينقسم الى ما يكون محايثا لغيره ، و إلى مايكون مباينا عنه ، ومعلوم أن ذلك محال ؛ لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثا لغيره ، و بهذا الطريق تبين أن المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضا لامتناع أن يكون العرض مباينا لغيره بالجهة .

« المقدمة الثالثة » : فى بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث ، و يدل عليه وجوه :

الأول : أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم والعدم غير داخل فى العلة ، واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود .

---

(١) وفي التأسيس بجهة حكم لا بدله من علة يحتاج الى دليل .

والثاني : وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم أنها دارت بينه و بين ابن فورك ، فقال : لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء حادثة جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة ؛ لأن المقتضي للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم ألا ترى الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالقدم والحدوث ، فلما كان التقسيم الى الأسود والأبيض معلقاً بكونه كان ملونا كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم الى الأسود والأبيض ، ولما رأينا الدهري الذى يعتقد قدم السموات والارض لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة ، و إما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : فى بيان أن المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً فى تلك المناظرة . وتقريره أن كونه محدثاً وصف يعلم بالاستدلال ، و كونه بحيث يجب أن يكون إما محايثا أو مباينا بالجهة حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلا للحكم الذى يعلم ثبوته بالضرورة . فثبت بهذه الوجوه أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث .

« المقدمة الرابعة » : وهي فى بيان أنه لما كان المقتضي لهذا الحكم فى الشاهد هو الوجود ، والباري موجود ، و كان المقتضي لكونه تعالى إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة حاصلا فى حقه ، فكان هذا الحكم حاصلا هناك .

فاعلم أنا نفتقر فى هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة فى الشاهد والغائب ، وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته ؛ فانه مالم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود . فهذا غاية ما يمكن ذكره فى تقرير هذه الشبهة . ومن نظر فى تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم أن التفاوت بينهما كبير .

جواب الرازي عنها من وجوه

قال : والجواب أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين فى الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة . وهذه المقدمة (١) ممنوعة ، و بيانه من وجوه :

الأول : أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني، ولامباينة عنه بالجهة ؛ وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية الناطقة ، و يثبتون الهيولى ، و يزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة فى المتحيز ، فلا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولامباينة عنه بالجهة ، ومالم يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين فى الشاهد إما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه .

الثاني أن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات و كراهات موجودة لافى محل و يثبتون فناءاً لافى محل ، وتلك الأشياء لايصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة ، فما لم يبطلوا ذلك لاتتم دعواهم .

الثالث : أنا نقيم الدليل على أن الاضافات أعراض موجودات فى الأعيان ، ثم نبين أنها تمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة ، وذلك يبطل كلامهم . و انما قلنا إن الاضافات أعراض موجودات فى الأعيان ، وذلك لأن

---

(١) في التأسيس : وهذه الطريقة .

المعقول من كون الانسان أبا لغيره مغاير لذاته المخصوصة ، بدليل أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أباً و ابناً ، والمعلوم غير ماهو غير معلوم .

وأيضاً فانه يمكن ثبوت ذاته منفكة عن الأبوة والنبوة مثل عيسى عليه السلام وآدم فانه ما كان أباً لأحد ولاابناً لاحد من الذكور ، والثابت غير ماهو ثابت ، فكونه أباً وابناً مغايراً لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سلبياً أو ثبوتياً ، والأول باطل ؛ لان عدم الأبوة هو الوصف السلبي والأبوة واقعة له ، ورافع العدم الوجود . فثبت أن الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب . إذا ثبت هذا فنقول : إنه مستحيل أن يقال الأبوة محايثة لذات الأب ، والا لزم أن يقال : إنه قائم بنصف الأب نصف الأبوة ، وبثلثه ثلث الأبوة ، ومعلوم أن ذلك باطل . ومحال أن يقال : إنها مباينة عن ذات الأب بالجهة والحيز و إلا لزم كون الأبوة جوهراً قائماً بذاته مباينا عن ذات الأب بالجهة ، وذلك ايضاً محال . فثبت بهذا الدليل وجود موجود لايمكن أن يقال إنه محايث لغيره ، ولاأن يقال مباين عنه بالجهة ، واذا ثبت هذا بطل قولهم .

(السؤال الثاني) سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة ؛ لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ،وأما أن لايكون. إشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما ؛ لكن قبول القسمة حكم عدمي ، والعدم لايعلل . وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم عدمى ؛لأن أصل القبول حكم عدمى فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً ، و إنما قلنا : إن أصل القبول حكم عدمى لأنه لو كان أمراً ثابتا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلا والذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وانما قلنا إنه لما كان أصل القبول عدمياً كان قبول القسمة أيضاً كذلك لأن القبول للقسمة قبول مخصوص ، فتلك

الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال، وان كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمى . واذا ثبت أنه حكم عدمى امتنع تعليله؛ لأن العدم نفي محض، فـــكان التأثير فيه محالا . فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

« السؤال الثالث » : هب أنه من الاحكام الوجودية فلم لا يجوز أن يكون معللا بخصوص كونه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً . قوله : لأن كونه جوهراً يمنع من المحايثة ، وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة ، وما كان علة لقبول الانقسام الى قسمين يمنع كونه مانعاً من أحد القسمين . قلنا : ما الذي تريدون بقولكم : الوجود فى الشاهد ينقسم الى المحايث والى المباين بالجهة . إن أردتم أن الوجود فى الشاهد قسمان : « أحدهما » : أن يكون محايثاً لغيره بالجهة ، وهو العرض . و « الثانى » : أن يكون مبايناً لغيره بالجهة ، وهو الجوهر : فهذا مسلم ؛ لكنه فى الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين ، معللين بعلتين مختلفتين ؛ فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثاني مبايناً عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهراً ، فبطل قولكم إن خصوص كونه عرضاً وجوهراً لا يصلحان لعلة هذا الحكم .

وإن اردتم به أن امكان الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد ، وأنه ثابت فى جميع الموجودات التى فى الشاهد فهو باطل ؛ لأن إمكان الانقسام الى هذين القسمين لم يثبت فى شيء من الموجودات التى فى الشاهد ، فضلا عن أن يثبت فى جميعها ، لأن كل موجود فى الشاهد فهو إما جوهر ، وإما عرض . فان كان جوهراً امتنع أن يكون محايثا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلا لهذا الانقسام . وان كان عرضاً امتنع أن يكون مباينا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلا لهذا

الانقسام ، فثبت بما ذكرنا أن الذى قالوه مغالطة . والحاصل أن هـذا المستدل أوهم أن قوله الموجود فى الشاهد إما أن يـكون محايثا لغيره أو يـكون مباينا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ، ثم بنى عليه أنه لا يمكن أن يعلل هذا الحـكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً ، ونحن بينا أنه اشـارة الى حكمين مختلفتين معللين بعلتين مختلفتين .

« السؤال الرابع » : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحـكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضا فلم قلتم إنه لابد من تعليله إما بالحـدوث ، و إما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى مافى الباب أن يقـال : سبرنا و بحثنا فلم نجد قسما آخر ؛ إلا أنا بينا فى الـكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لـكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير محصورة بين النفي والاثبات .

« السؤال الخامس » : سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عـدم الوجود ؛ ولـكن لا نسلم قولـكم : انا وجدنا لهذا الحـكم علة سوى الحـدوث والوجود . بيانه من وجهين :

احدهما : أن من المحتمل أن يقال : المقتضى لقولنا : إن الشيء إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث تصح الاشارة الحسية اليه ، وذلك لأن كل شيئين تصح الاشارة الحسية اليهما فإما أن تـكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر ، وذلك كما فى اللون والمتلون ، وهذا هو المحايثة . واما أن تكون غير الاشارة الى الآخر وهذا هو المباينة بالجهة . فثبت أن المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشاراً اليه بحسب الحس ، وعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الأدلة على أنه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال : إنه يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة . لـكن كونه تعالى مشـاراً اليه بحسب الحس هو مما وقع

النزاع فيه ، وحينئذ تتوقف صحة الدليل على صحـــة المطلوب ، وذلك يفضي إلى الدور وهو باطل .

الثاني : لاشك أن ماسوى الله تعالى إما أن يـكون محايثا لغيره ، او مباينا عن غيره بالجهة . ولاشك ان الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة ، إذ لو لم يـكن مخالفا لهما بحقيقته المخصوصة لـكان مثـلا للجواهر أو الأعراض ، ويلزم منه كونه تعالى محدثا ، كما أن الأعراض والجواهر محدثة ، وذلك محـال .

واذا ثبت هذا فنقول إن الجواهر والأعراض يشتركان فى الأمر الذى وقعت به المخالفة بينهما و بين ذات البارى ، فلم لايجوز ان يـكون المقتضي لقبول الانقسام الى المحايث و إلى المباين هو ذلك الأمر ، وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال ، لأنه لامشترك بين الجواهر والأعراض الا الحدوث .

(السؤال السادس) : سلمنا الحصر ، فلم لايجوز أن يـكون المقتضى لهـــذا الحـكم هو الحدوث ؟ قوله : « أولا » الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود. قلنا : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود . وايضا : كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين أيضا معناه كونه قابلا للانقســام الى هذين القسمين . فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت فى الموضعين كذلك ، وان كانت عدمية فـكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم . أما قوله « ثانيا » : لو كان المقتضى لهـــذا الحـكم هو الحدوث لـكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحـكم . قلنا : الـكلام عليه من وجهين :

« الأول » : لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ؟ الا ترى أن جهل الانسان بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بحصول المرض والصحـة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لايوجب جهلهم بتلك

التغيرات ، وجهل الدهري بكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين لايوجب جهله بوجود هذا العالم .

« الثاني » لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لكون الموجودين فى الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم وجوب كونه محايثا للعالم أو مباينا له ؛ لكن الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ، ولا يعلمون انه تعالى لابد وأن يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له، فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجوداً . وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك من اصحابنا على ابن الهيصم ، ولم يقدر أن يذكر عنه جواباً سوى أن قال : يمتنع أن يحصل العلم بالأثر مع الجهل بالمؤثر ، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر . وطال كلامه فى تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته . قوله : « ثالثا » كونه محدثا وصف استدلالي ، وكونه إما محايثا أو مبايناً أمر معلوم بالبديهة ، والوصف الاستدلالي لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة .
قلنا ممنوع ؛ فانا بينا أن المؤثر فى كثير من الأشياء استدلالي والأثر بديهي .

« السؤال السابع » : سلمنا أن المؤثر فى هذا الحكم ليس هو الحدوث وأنه هو الوجود لكن لم قلتم إنه يلزم حصوله فى حق الله تعالى، وبيانه أن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً فى الشاهد والغائب ، أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطا بالكلية . ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود فى الغائب والشاهد واحد ؛ إذ لو كان كذلك لزمهم إما القول بكون

الباري تعالى مثلا للمحدثات من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائداً على ماهيته ، والقوم لا يقولون هذا الكلام .

« السؤال الثامن » : سلمنا أن ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم ؛ لكن هاهنا دليل آخر يمنع منه ، وهو أن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم فى الجوهر وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، وأنه محال . ولزم أيضاً فى العرض وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، ومعلوم ان ذلك محال . فان قالوا : إن كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسما الى هذين القسمين نظراً الى كونه موجوداً؛ و إنما يمتنع ذلك الانقسام نظراً الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته . قلنا: هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود لاحتمال أن يكون ماهية المخصوص مانعة من ذلك الحكم ، و إذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال : الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره أو مباينا عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم ، فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة .

« السوال التاسع » : أنما ذكرتموه من الدليل قائم فى صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا ، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض ، و بيانه من وجوه :

« الاول » : أن كل ماسوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما . فنقول : هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة ، والمشترك إما الحدوث أو الوجود ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث ؛ لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على

الشيء لايمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء . فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود ، والله تعالى موجود فوجب أن يثبت فى حقه صحة الحدوث وهو محال .

« الثاني » : أن كل موجود فى الشاهد فهو إما حجم او قائم بالحجم ، ثم يذكر التقسيم إلى آخره حتى يكون البارى تعالى إما حجما أو قائما بالحجم، والقوم لايقولون به .

« الثالث » : أن كل موجودين فى الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه فى أي جهة كان ، ثم يذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن يصح على البارى كونه محايثا للعالم او مباينا عنه فى أى جهة كان من الجوانب التى للعالم ، وذلك يقتضى أن لايكون اختصاص الله بجهة فوق ؛ بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى السفل ، وكل ذلك عند القوم محال .

« الرابع » : أن كل موجودين فى الشاهد فانه يجب أن يكون احدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة ، والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهراً فرداً أو يكون مركباً من الجواهر ، وكون كل موجودين فى الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة — أعنى كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أو جسما مؤتلفاً — لابد وأن يكون معللا بالوجود ، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم ينكرون ذلك لأنه تعالى ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض .

« الخامس » : أن كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم ، أو زائداً عليه فى المقدار ، أو أنقص منه فى المقدار ، وانقسام الوجود فى

الشاهد إلى هذه الأقسام الأربعة حكم لابد له من علة ، ولا علة إلا الوجود ، والباري تعالى موجود ، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الاقسام الثلاثة والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

قال : واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لأن القوم يعولون عليها ، ويظنون أنها حجة قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسولة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ونسأل الله تعالى أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سبباً لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله .

شروع المؤلف في الجواب عن اعتراضات الرازي وذويه عليها

قلت : والكلام على هذا — مع العلم بأن المقصود ذكر القول والفصل والحكم العادل فيما يذكره « النفاة » من الحجج ، والجواب عما ذكره من جهة منازعه ؛ ليس المقصود استيفاء حجج « المثبتة » بل اذا تبين أن هذا الذى هو الامام المطلق فى المتأخرين من هؤلاء النفاة المتكلمين والفلاسفة ، وعرف فرط معاداته لهؤلاء المثبتة الذين ذكرهم ، وذكر حججهم مع ماهم عليه من ضعف الحجج وقلة المعرفة بالسنن ومذاهب السلف ، ومع مافيهم من الأنحراف ، ثم تبين ظهور حججهم العقلية التى ذكرها دع السمعية ، على ما استوفاه من حجج النفاة العقلية والسمعية ، مع استعانته بكل من هو من النفاة حتى المشركين الصابئين مثل « ارسطو » و « أبي معشر » وشعيتهما من الفلاسفة والمنجمين والمعتزلة وغيرهم ، ومع أنه لم يبق ممكنا فيما فيه شبهة حجة : عرف من الحق ما يهدي به الله من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

لم يقصد المؤلف استيفاء حجج المثبتة وان استوعب الرازي حجج النفاة حتى المشركين

اعتراض الرازي على الطريق الأول والجواب عنه تقدما

وقد ذكر أن لهم (طريقين) : على أن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مباينا له : (أحدهما) ادعاء البديهة ، وقد ذكر أنه سبق

(×) ص ٦١ - ٧٥

الكلام فى ذلك فاحال على ماتقدم ، وقد قدمنا القول على ما ذكره هناك فى مقدمة كتابه مما يبين الحق لمن له أدنى نظر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وما ذكره هنا من حكاية كلام « ابن الهيصم » فى مناظرته لابن فورك لم يبلغنا عن الوجه المفصل ؛ لكن ذكر بعض المصنفين من النفاة أيضاً أنهما تناظرا بحضرة ولي السلطان « محمود بن سبكتكين » وكان من أحسن ملوك أهل المشرق اسلاما وعقلا وديناً وجهاداً وملكا فى آخر المائة الرابعة ، وكانت ملوك في خلافة الظاهر ، وكانت قدانتشرت إذ ذاك دعوة الملاحدة المنافقين الذين كانوا إذ ذاك بمصر وقد بنوا القاهرة وغيرها ، ولهم دعاة من أقاصى الأرض بالمشرق وغيره ، وكان والد ابن سينا منهم ، وقال ابن سينا : و بسبب ذلك اشتغلت فى علوم الأوائل ، وكان بعض المشرق وكثير من جنده يميل اليهم ، وفى ذلك الوقت صنف الناس الكتب فى كشف أسرارهم وهتك استارهم مثل الكتاب الذى صنفه القاضى « أبو بكر الباقلاني » وغيره ، وقد صنف مثل ذلك و بعده كتب أخر . وانما المقصود التنبيه على مايتعلق بما نحن فيه .

تشكك ابن تيمية في تفصيل مناظرة ابن فورك لابن الهيصم لأن الذى حكاها خصومه النفاة

وكان هذا مما دعا « القادر » الى اظهار السنة وقمع أهل البدع ، فكتب « الاعتقاد القادرى » المنسوب اليه ، وهو فى الأصل من جمع الشيخ أبي أحمد القصار وهو من أجل المشائخ وأعلمهم ، وله لسان صدق عظيم ، وأمر القادر باستتابة من خالف ذلك من المعتزلة وغيرهم ، وقام الشيخ أبو حامد الاسفرائيني إمام الشافعية والشيخ أبو عبدالله ابن حامد إمام الحنابلة على ابن الباقلاني بسبب ماينسب اليه من بدعة الأشعري ، وجرت أمور بلغتنا مجملة غير مفصلة ، وصنف ابن الباقلاني كتابه المعروف فى الرد على من ينسب الى الأشعرى خلاف قوله ، واعتمد السلطان محمود بن سبكتكين فى مملكته نحو هذا ، وزاد

عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر : فلعنت الجهمية ، والرافضة ، والحرورية والمعتزلة ، والقدرية ؛ ولعنت أيضاً الأشعرية ، حتى جرى بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم : قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون ، وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون ، وجرت لابن فورك محنة بأصبهان ، وجرت له مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان محمود ، وكان يحب الاسلام والسنة ، مستنصراً بالاسلام ، عارفاً به ، غزا المشركين من أهل الهند ، وفتح الهند ؛ وروي أنه قتل عشرة آلاف زنديق .

فكان مما حكاه ميمون النسفي الحنفي في كتابه وهو من نفاة العلو : أن السلطان فهم كلام الطائفتين ، وفهم ماذكرته المثبتة من أن أقوال النفاة توجب تعطيله ، وأنهم قالوا : لو أردنا أن نصف المعدوم لم نصفه إلا بهذه الصفة : بأنه لاداخل العالم ولاخارجه ، أو كلاماً هذا معناه وابن فورك عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه الى أبي اسحاق الأسفرائيني ، وأن الاسفرائيني لم يجب أيضاً بما يدفع به ذلك . إلا أن قال : يلزم من الاثبات أن يكون جسما ، أو نحو هذا .

مع أن ابن فورك وائمة الأشعرية موافقين للكرامية في أن الله نفسه فوق العرش

مع أن المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ماعليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش ، كما ذكر ذلك فى غير موضع من كتبه ، وحكاه عن الأشعرى وابن كلاب وارتضاه ، وذكر البيهقي عنه فى كتاب « الصفات » أنه قال (استوى) بمعنى علا ، وقال فى قوله : (أأمنتم من فى السماء) أي من فوق السماء ، واحتج البيهقي لذلك بقول النبي ﷺ لسعد بن معاذ حين حكم فى بني قريظة : « لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سماوات » وبقول ابن عباس : إن بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك .

مانقله القيرواني والقرطبي عنهم

قال ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيروانى الذي له الرسالة التى سماها برسالة « الايماء ، الى مسألة الاستواء » لما ذكر اختلاف المتأخرين فى الاستواء، وذكر أقوالا متعددة : قول الطبري أبي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير ، وأبي محمد بن أبي زيد ، والقاضي عبدالوهاب ، وجماعة من شيوخ الحديث والفقه قال وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبى بكر وأبي الحسن يعني الأشعرى وحكاه (١) عنه - اعنى القاضي أبا بكر والقاضى عبدالوهاب - نصاً ، وهو أنه سبحانه وتعالى مستوعلى عرشه بذاته . قال : وأطلقوا القول فى بعض الأماكن : فوق عرشه . قال ابو بكر الحضرمى : وهو الصحيح الذى أقول به ، من غير تحديد ولاتمكن فى مكان ، ولا كون فيه ، ولامماسة .

قال ابو عبدالله « القرطبي » صاحب التفسير الكبير فى كتاب « شرح الاسماء الحسنى » بعد أن حكى كلام الحضرمى : هذا قول القاضي أبي بكر فى كتاب « تمهيد الأوائل » له ، وقاله الاستاذ ابن فورك فى « شرح أوائل الأدلة » وهو قول عمر بن عبدالبر والطامنكي وغيرهما من الأندلسيين ؛ وقول الخطابي فى « شعار الدين » : ثم قال بعد أن ذكر فى الاستواء أربعة عشر قولا : وأظهر الأقوال ماتظاهرت عليه الآي والأخبار ؛ والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه ، كما أخبر فى كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقاة .

ونقل ابن فورك

ونقل ابو بكر بن فورك فى كتاب مقالة أبي محمد « عبد الله بن سعيد بن كلاب » وموافقته « الأشعرى » ومابينهما من النزاع اليسير أو اللفظى ، فقال الفصل الأول فى ذكر ماحكى شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه فى كتاب المقالات من جمل مذاهب أصحاب الحديث ، وأبان ماأبان فى آخره أنه يقول بجميع ذلك ،

(١) كذا بالأصل

ثم سرد ابن فورك المقالة التى تقدم ذكرنا لها من كلام الأشعرى بعينها ، وما فيها من ذكر العرش واستواء الله عليه ، والصفات الخبرية ، وغير ذلك كما تقدم ثم قال فى آخرها : فهذا يحقق لك من الفاظه أنه يعتقد لهذه الأصول التى هي قواعد أصحاب الحديث ، وأساس توحيدهم .

وما نقله ابن عساكر

ولا ريب أن هذا قول الأشعرية المتقدمين وأئمتهم كلهم ما علمت بينهم فى ذلك نزاعاً ، وانما انكر ذلك من انكره من متأخريهم ، وجميع كتب الأشعري تنطق بذلك كما ذكرنا فيما تقدم من كتبه ، وفيما لم يصل الينا مما يحيل هو عليه مثل ما ذكره ابو القاسم بن عساكر في « تبيين كذب المفتري ، فيما نسب الى أبي الحسن الأشعري » بعد أن قال : فلا [بد] أن نحكي عنه معتقده على وجهه بالأمانة ، لتعلم حاله وصحة عقيدته فى الديانة ، فاسمع ماذكره فى «الابانة» فانه قال : الحمد لله الواحد ، العزيز الماجد ، المتفرد بالتوحيد ، المتمجد بالتمجيد ، الذى لاتبلغه صفات العبيد ، وليس له مثل ولا نديد ، وذكر تمام الخطبة . إلى أن قال : فان قال قائل : قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التى بها تدينون ؟ قيل له : قولنا الذى نقول به وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه الامام أحمد بن حنبل نضر الله وجهه قائلون ، ولمن خالف قوله مخالفون ؛ لأنه الامام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين ؛ فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وكبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين . وذكر تمام الاعتقاد كما ذكرناه عنه فيما تقدم لما ذكر ما ذكره الأشعري فى « الأبانة » .

ثم قال ابن عساكر بعد أن فرغ من سياق ذلك : فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه ، واعترفوا بفضل هذا الامام الذي شرحه و بينه .

قال الحافظ ابن عساكر : قال أبو الحسن فى كتابه الذى سماه « العمدة فى الرؤية » : ألفنا كتاباً كبيراً فى الصفات تكلمنا فيه على اصناف المعتزلة والجهمية فيه فنون كثيرة من الصفات : فى اثبات الوجه لله ، واليدين ، وفى استوائه على العرش .

ونقل علي بن مهدي الطبري

ولشهرة هذا من مذهب الاشعرى قال ابو الحسن «علي بن مهدى الطبرى» المتكلم صاحب أبي الحسن الاشعرى فى كتابه الذى ألفه فى « مشكل الآيات » فى باب قوله : (الرحمن على العرش استوى) : اعلم أن الله سبحانه وتعالى فى السماء ، فوق كل شيء ، على عرشه ؛ بمعنى أنه عليه . ومعنى « الاستوى » الاعتلاء ، كما تقول : العرب استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح . بمعنى علوته . واستوى الشمس على رأسى ، واستوى الطير على قمة رأسى . بمعنى علا فى الجو فوجد فوق رأسى . فالقديم جل جلاله عال على عرشه ، قوله : (أأمنتم من فى السماء) وقوله : (يا عيسى إني متوفيك و رافعك إلي) وقوله : (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله : (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه) .

قال : و زعم البلخي : أن استواء الله على العرش . هو الاستيلاء عليه ، مأخوذ من قول العرب : استوى بشر على العراق . استولى عليها . وقال : إن العرش يكون الملك . فيقال ما انكرت أن يكون عرش الله جسماً خلقه وأمر ملائكته بحمله ، قال : (و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وأمية يقول :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا فى السماء أمسى كبيراً
بالبناء الأعلى الذى سبق النا س وسوى فوق السماء سريراً

قال : ومما يدل على أن الاستواء هاهنا ليس بالاستيلاء لأنه لو كان كذلك لم ينبغ أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه ؛ إذ هو مستول على العرش وعلى سائر خلقه ، وليس للعرش مزية على ماوصفته ، فبان بذلك فسادقوله.

ثم يقال له أيضاً : إن الاستواء ليس هو الاستيلاء الذي من قول العرب استوى فلان على كذا : أى استولى . اذا تمكن فيه بعد أن لم يكن متمكنا ، فلما كان البارى لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن متمكنا لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء .

ثم قال : حدثنا ابو عبد الله نفطويه (١) ثنا ابو سعيد ، قال كنا عند ابن الاعرابي فاتاه رجل فقال : ما معنى قوله : (الرحمن على العرش استوى) ؟ قال : هو على عرشه كما أخبر. فقال: ليس هو كذلك إنما معناه استولى. قال ابن الأعرابي: اسكت ما يدريك ما هذا ، العرب لا تقول للرجل استولى على العرش حتى يكون له فيه مضاد ، فأيهما غلب قيل استولى عليه ، والله لا مضاد له ، وهو على عرشه كما أخبر .

قال ابو الحسن بن مهدى الطبرى : فان قيل : فما تقولون فى قوله : (أأمنتم من فى السماء) ؟ قيل له : معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش ، كما قال : (فسيحوا فى الارض) بمعنى على الأرض ، وقال : (لأصلبنكم فى جذوع النخل) أى على جذوع النخل ، فكذلك قوله : (أأمنتم من فى السماء) .

قال : فان قيل : فما تقولون فى قوله تعالى : (وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم) ؟ قيل له : إن بعض القراء يجعل الوقف فى (السموات) ثم يبتدي (وفى الارض يعلم سركم وجهركم) . وكيف ما كان فلو أن قائلا قال:

---

(١) ابراهيم بن محمد بن عرفة النحوي المشهور

فلان بالشام والعراق ملك. لدل على الملك بالشام والعراق ؛ لا أن ذاته فيهما . قال : فان قيل ما تقول فى قوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية ؟ قيل له كون الشيء مع الشيء على وجوه : منها بالنصر ، ومنها بالصحبة ، ومنها بالمماسة ، ومنها بالعلم . فمعنى هذا عندنا أن الله تعالى مع كل الخلق بالعلم .

قال : قال البلخي : فان قيل لنا : ما معنى رفع أيدينا إلى السماء ؟ وقوله : (والعمل الصالح يرفعه) ؟ قلنا : تأويل ذلك أن أرزاق العباد لما كانت تأتي من السماء جاز أن نرفع أيدينا الى السماء عند الدعاء ، وجاز أن يقال أعمالنا ترفع الى الله لما كانت حفظة الأعمال إنما مساكنهم فى السماء . قيل له : إن كانت العلة فى رفع أيدينا الى السماء أن الأرزاق فيها وأن الحفظة مساكنهم فى السماء جاز أن نخفض أيدينا فى الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعاش ، وأنها قرارهم ، ومنها خلقوا ، أو لأن الملائكة معهم فى الارض . فلم تكن العلة فى السماء بما وصفه ، وانما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين اليه لرفعها نحو العرش الذى هو مستو عليه .

جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم وأصحابه

فاذا كان ابن فورك وسائر أئمة الاشعرية موافقين الكرامية وغيرهم على أن الله عز وجل نفسه فوق العرش ، وهم جميعاً متفقون على مخالفة المعتزلة الذين ينفون ذلك ويتأولون الاستواء بمعنى الاستيلاء ونحو ذلك ، وهم جميعاً متفقون على الاستدلال على أن الله فوق العالم بالآيات التى ذكرها هذا الرازي من ناحية مخالفيه — مثل قوله : (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقوله : (يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي) وقوله : (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض) ومثل ذلك فى الآيات كما ذكرنا بعض ذلك ، وقد تنازع ابن فورك وأصحابه مع ابن الهيصم وأصحابه — فاما أن يكون نزاعهم « لفظياً » أو « معنوياً »

فان كان « لفظياً » لم يكن ذلك منافيا لاتفاقهم من جهة المعنى، وان كانت المعاني متفقة لم يضر اختلاف الألفاظ الا إذا كان منهياً عنها فى الشريعة.

وان كان النزاع « معنويا » فهو أيضاً قسمان : (أحدهما) اختلاف تنوع بأن يكون هؤلاء يثبتون شيئاً لا ينفيه هؤلاء ، وهؤلاء ينفون شيئاً لا يثبته هؤلاء : فهذا أيضاً ليس باختلاف معلوم إلا اذا كان كل منهما يدفع ما يقوله الآخر من الحق، فاذا كان أحدهما يثبت حقاً والآخر ينفى باطلا كان على كل منهما أن يوافق الآخر ، واذا اختلفا كانا جميعاً مذمومين ، وهذا من الاختلاف الذى ذمه الله تعالى فى كتابه حيث قال سبحانه وتعالى : (وان الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) وقال : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وأمثال ذلك .

وإن كانا قد تنازعا « حقيقياً » هما فيه متناقضان على حقيقة التناقض بحيث أن يكون أحدهما ينفي غير ما أثبته الآخر فهذا بعد اتفاقهم على اثبات أنه فوق العرش وفوق العالم ومخالفتهم جميعاً للمعتزلة — الذين سلك هذا الرازي وأمثاله مسلكهم فى كتابه هذا التأسيس — إنما يكون بأن يقول المثبت : كونه فوق العرش يستلزم أن يكون فى جهة ، أو يكون متحيزاً ، أو أن يكون منقسماً ، ونحو ذلك ، ويقول الثاني : كونه على العرش لا يستلزم ذلك ؛ بل يجوز أن يكون على العرش ولا يكون جسماً . وهذا الثاني قول الأشعرية ، فالخلاف بينهم وبين الأشعرية إنه اذا كان على العرش هل يستلزم ذلك أن يكون جسماً ، أو لا يستلزم ذلك .

ان كان الصواب مع ابن فورك بطل قول الرازي وذويه ان كونه فوق العرش يستلزم التجسيم والتحيز الخ .

فان كان هذا هو الخلاف المحقق بين ابن فورك وأصحابه وبين ابن الهيصم وأصحابه ، فاما أن يكون الصواب مع ابن فورك ، أومع ابن الهيصم .

فان كان الصواب مع ابن فورك ثبت حينئذ أنه إذا كان على العرش لم يستلزم ذلك أن يكون جسما ، ولا أن يكون مركباً ، أو منقسما ، ولا غير ذلك . واذاصح هذا بطل ما ذكره هذا المؤسس وأمثاله من أن كونه فوق العرش يستلزم التجسيم ، وحينئذ فيبطل جميع ما ذكره من الحجج فى هذا الكتاب على ابطال كونه على العرش . واذا أقر بأنه فوق العرش فهو أعظم المقصود ، وحينئذ فيكون كلامه من جنس كلام الأشعرية الأكابر المتقدمين .

وان كان استواؤه على العرش يستلزم التجسيم فالصواب في المناظرة مع ابن الهيصم

وان كان الصواب مع ابن الهيصم وهو أن كونه فوق العرش يستلزم أن يكون جسماً — وهذا هو الذى يقوله هذا المؤسس وأمثاله من الأشعرية المتأخرين وهو الذى يقوله المعتزلة والفلاسفة الجهمية وأمثالهم — فيكون هذا المؤسس وهؤلاء كلهم متفقون على أن الصواب فى المناظرة كان مع ابن الهيصم دون ابن فورك .

ومعلوم أن أهل الاثبات الذين يقولون هو على العرش ولايتكلمون فى الجسم بنفي ولا اثبات لا ينفون هذا الكلام أيضاً وإن خالفهم بعضهم لفظا فيها ، ولا ينازع فى ذلك نزاعاً معنويا ، فيكون جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم .

فاتفق متقدمو الأشعرية والكرامية على خطأ الأشعرية المتاخرين كالرازي

فقد ظهر بما ذكره أن تصويب ابن فورك ومتقدمى الأشعرية يقتضي تخطئة الرازي ومتأخرى الأشعرية الذين خالفوا متقدميهم فى قولهم إن الله ليس على العرش ، وأن تصويب ابن الهيصم وتخطئة ابن فورك هو أولى بتخطئة هؤلاء المتأخرين النفاة لكونه على العرش . واذا كان كذلك ثبت خطأ هذا الرازي وذويه سواء كان المصيب هو ابن فورك أو هو ابن الهيصم ، وثبت اتفاق الطائفتين المتقدمتين من الأشعرية والكرامية على خطأ هؤلاء المتأخرين من

الأشعرية الموافقين للمعتزلة فى نفى أن يـــكون الله فوق العرش ، وهذا هو المقصود الأكبر فيما ذكرناه .

لزوم الخطأ للأشاعرة بالضرورة : اما لأوليهم ، واما لآخريهم .. ، والكرامية لم يلزم خطاهم الا على قول الأولين

وأيضاً : فهذا الرازى وذووه يقولون هم وغيرهم : إن العلم بأن كونه على العرش يستلزم أن يكون متحيزاً أو أن يكون جسما علم ضروري. واذا كان كذلك كانوا مقرين بأن الكرامية أصوب من شيوخهم المتقدمين ، وأن ذلك معلوم بالاضطرار . واذا كان كذلك ثبت أن قول الكرامية هو الصواب دون قولهم وقول شيوخهم المتقدمين ، وذلك أيضاً يستلزم أن يكون الله فوق العرش .

وهذا يبين انما تنازع فيه متقدمو الاشعرية ومتأخروهم ثبت به خطؤ إحدى الطائفتين منهم ، ولم يثبت خطؤ الكرامية فى قولهم إن الله فوق العرش ، فانه إن كان الصواب مع متقدميهم فهم والكرامية متفقون على أن الله فوق العرش ، وان كانت الكرامية مخطئة على هذا التقدير فى قولهم هو جسم فهذا لا يضر ، وان كان الصواب مع متأخريهم أن كونه على العرش يستلزم التجسيم فهم والمتقدمون من الأشعرية متفقون على أن الله فوق العرش ، فيكون التجسيم حينئذ لازماً للطائفتين جميعاً ، فلا تكون إحداهما مصيبة والأخرى مخطئة .

واذا ثبت خطؤ احدى طائفتي الأشعرية تيقنا بالاتفاق : إما مثبتو العلو ، وإما الملازمون بين العلو والجسم ؛ ولم يثبت خطؤ الكرامية المنازعين لهم فى قولهم إنه على العرش لا على قول الأولين المثبتين العلو ولا على قول الآخرين الملازمين بين العلو والجسم : ظهر أن الكرمية المنازعين الأشعرية فى مسألة العلو والجسم أقرب الى الصواب منهم ؛ فان من ظهر خطؤه على كل تقدير أولى بالخطأ ممن لم يظهر خطؤه فى المسألة الواحدة وهي المقصودة الكبرى على التقديرين جميعاً ، وخطاهم فى المسألة الأخرى وهي مسألة الجسم إنما يظهر على إحدى التقديرين فقط ، وهذا بين ظاهر .

فان « الأشعرية » قد ثبت لزوم الخطأ لهم بالضرورة : إما لأوليهم ، وإما لآخريهم إذا كان النزاع معنوياً تضاداً كما تقدم . وأما « الكرامية » فهم فى مسألة كونه على العرش لم يظهر خطؤهم على التقديرين جميعاً ، وفى مسألة الجسم إنما يكونون مخطئين على قول الأولين فقط إذ الآخرون من الأشعرية يوافقونهم على أن العلو يستلزم التجسيم ، وظهر بذلك أن كلما تنازع فيه هؤلاء لم يظهر فيه نفي أن يكون الله على العرش ، وذلك لأن هذا هو الحق الذى جاء به الرسول ﷺ ، وهو القائل سبحانه وتعالى : (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله) الآية . ودين الحق الذى بعث به رسوله ظاهر على كل تقدير .

متقدموالأشعرية وائمتهم أولى بالصواب من متاخريهم

وأيضاً : فان هذا معلوم بالفطرة والبديهة ، وقد ظهر بذلك أن متقدمى الأشعرية وأئمتهم هم أولى بالحق والصواب من متأخريهم ، وان كان فى قولهم ما يذكر أنه خطؤ فالخطاء الذى مع المستأخرين أعظم وأكثر ؛ وهذا لأن الكلام الذى فيه بدعة كلما كان أقرب الى الفطرة والشرعة كان أقرب الى الهدى ودين الحق ، وكلما بعدت البدعة عن ذلك تغلظت .

وهذا مما يبين أن فطر الناس وبداءهم ممن ليس به هوى ولا تقليد سواء كان فى الامراء او الملوك أو غيرهم فانهم يعرفون بفطرتهم وبديهة عقولهم أن ما ذكره من أنه لا داخل العالم ولا خارجه إنما هو صفة المعدوم ، وأن الموجودين لابد أن يكون أحدهما قائماً بالآخر محايثاً له . أي يكون حيث هو يكون . أو يكون مبايناً له منفصلا عنه فى جهة غير جهته .

لم يزل القول بان كل موجودين لابد ان يكون احدهما حالا في الآخر الخ مستقر في الفطر ويذكره ائمة السنة

وما زال أئمة السنة يذكرون هذا مثل ما ذكره « عبد العزيز الكنانى » صاحب الشافعي صاحب « الحيدة » المشهور بالرد على الجهمية والقدرية وغيرهم ،

قال في رده على الجهمية : باب قول الجهمي في قول الله عز وجـل : (الرحمن على العرش استوى) زعمت الجهمية أنما قول الله (الرحمن على العرش استوى) أنما المعنى استولى ، كقول العرب : استوى فلان على مصر ، استوى فلان على الشام . يريد استولى عليهما . (باب البيان لذلك) يقال له : هل يكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه ؟ فاذا قال : لا. قيل له : فمن زعم ذلك فهو كافر . ويقال له : يلزمك أن تقول : إن العرش قدأتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه ، وذلك أن الله أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض ، ثم استوى عليه بعد خلق السموات والأرض ، قال الله تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) فأخبر أن العرش كان على الماء قبل خلق السموات والأرض، ثم قال : (خلق السموات والارض ومابينهما فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش الرحمن فسـأل به خبيرا) وقوله : (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم) وقوله عز وجل: (ثم استوى الى السماء وهي دخان) وقوله عز وجل : (ثم استوى الى السـماء فسواهن سبع سموات) فأخبر أنه استوى على العرش فيلزمك أن تقول المدة التى كان العرش فيها قبل خلق السموات والارض ليس الله بمستول عليه إذا كان استوى على معناه عندك استولى ، فانما استولى بزعمه فى ذلك الوقت لا قبل .

قال : وقد روى عمران بن الحصين عن النبى ﷺ أنه قال : «أقبلوا البشرى يا بنى تميم ، قالوا : قد بشرتنا فاعطنا . قال : اقبلوا البشـرى يا أهل اليمن . قالوا قد قبلنا ، فاخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان ، قال كان الله قبل كل شىء، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى اللوح ذكر كل شىء » وروي عن أبي رزين العقيلي وكان يعجب النبي ﷺ مسـألته انه قال يا رسول الله :

« أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ قال : كان فى عماء فوقه هواء وتحته هواء ثم خلق عرشه على الماء » .

قال : فقال الجهمي أخبرنى كيف استوى على العرش ، أهو كما تقول العرب استوى فلان على السرير ، فيكون السرير حوى فلانا وحده إذا كان عليه ، فيلزمك أن تقول إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه ، لأنا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا . (باب من البيان لذلك) يقال له : أما قولك كيف استوى فان الله لا يجري عليه كيف ، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ولم يخبرنا كيف أستوى، فوجب على المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه على العرش ، وحرم عليهم أن يصفوا كيف استوى ؛ لأنه لم يخبرهم كيف كذلك ، ولم تره العيون فى الدنيا فتصفه بما رأت ، وحرم عليهم ان يقولوا عليه من حيث لا يعلمون ، فآمنوا بخبره عن الاستواء ، ثم ردوا علم كيف استوى الى الله ؛ ولكن يلزمك انت أيها الجهمي ان تقول : إن الله محدود وقد حوته الأماكن ؛ إذ زعمت فى دعواك أنه فى الأماكن لأنه لا يعقل شيء فى مكان إلا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان فى البيت والماء فى الحب . فالبيت قد حوى فلانا ، والحب قد حوى الماء . ويلزمك اشنع من ذلك لانك قلت أشنع من ذلك ؛ لأنك قلت أفضع مما قالت به النصارى وذلك أنهم قالوا : إن الله حل فى عيسى ، وعيسى بدن انسان واحد ، فكفروا بذلك ، وقيل لهم : ما أعظمتم الله تعالى إذ جعلتموه فى بطن مريم . وأنتم تقولون إنه فى كل مكان ، وفى بطون النساء كلهم ، و بدن عيسى ، وأبدان الناس كلهم . ويلزمك أيضا ان تقول فى أجواف الكلاب والخنازير ؛ لأنها أماكن ، وعندك أنه فى كل مكان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قال : فلما شنعت مقالته قال أقول بأن الله فى كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ، ولا كالشيء مع الشيء ، خارجاً عن الشيء ولا مباينا

للشيء . (باب البيان لذلك) يقال له : إن أصل قولك القياس والمعقول ، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لاتعبد شيئاً ؛ لأنه لو كان شيئاً ماخلا فى القياس والمعقول أن يكون داخلا فى الشيء أو خارجا عنه ، فلما لم يكن فى ذلك شيئا استحال ان يكون كالشيء أو خارجا عن الشيء . فوصفت لعمرى ملتبسا لاوجود له ، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل .

المذهب الذي يقصد افساده لا يكون في القلب ما يدعو الى حسن صياغته ، فكيف مع بغضه

وأما الحجة التى ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها ؛ لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه ، ونحن فى جميع مانورده نحكى ألفاظ المحتجين بعينها ؛ فان التصرف فى ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل إما عمداً وإما خطأ ؛ فان الانسان إن لم يتعمد أن يلوى لسانه بالكذب أو يكتم بعض مايقوله غيره ؛ لكن المذهب الذى يقصد الانسان إفساده لايكون فى قلبه من المحبة له مايدعوه الى صوغ (١) أدلته على الوجه الاحسن حتى ينظمها نظما ينتصر به ، فكيف إذا كان مبغضاً لذلك ؟ ! والله أعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هذا عنه ؛ لكن نحن نتكلم على ما وجدناه ؛ مع العلم بأن الكرامية فيهم نوع بدعة فى مسألة « الايمان » وغيرها كما فى الاشعرية أيضاً بدعة ؛ لكن المقصود فى هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة .

اشعرية العراق اقل نفيا من اشعرية خراسان كابن فورك

ولا ريب أن أئمة الأشعرية وهم الذين كانوا أهل العراق كأبي الحسن الكبير (٢) وأبى الحسن الباهلي وأبي عبد الله بن مجاهد ، وصاحبه القاضى أبي بكر ، وأبي علي بن شاذان ونحوهم : لم يكونوا فى النفي كأشعرية خراسان مثل أبى بكر بن فورك ونحوه ؛ بل زاد أولئك فى النفي أشياء على مذهب

---

(١) بالأصل : صور . ولعله : صوغ . كما تقدم

(٢) وهو الأشعري .

أبي الحسن ونقصوا من اثباته أشياء ؛ ولهذا يوجد فى كلام ابي الحسن الاشعري وكلام أبي سعيد بن كلاب الذي ذكره أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامهما وبيان مذهبهما أشياء تخالف ما انتصر له ابن فورك فى مواضع .

هذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم في العلو ماخوذة من حجة أهل الاثبات في الرؤية

وهذه(١) الحجة القياسية التى ذكرها عن ابن الهيصم هي مأخوذة من حجة أهل الاثبات في « مسألة رؤية الله » وأنهم كانوا يحتجون على جواز رؤية الله بأن الله قادر على أن يرينا نفسه لانه موجود ، ومالم تمكن رؤيته لايكون إلا معدوماً ، وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنحو كلام أهل الاثبات فى « مسألة العلو » : تارة يحتجون فيها بالعلم الضروري بأن الله تعالى قادر على ذلك ، وتارة يثبتون ذلك بالقياس ، فان الرؤية مما يشترك فيها الجواهر والاعراض فيكون عليها أمر مشترك بينهما ولا مشترك الا الوجود ، والحدوث لا يكون علة ، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود .

وهي مشهورة عن الأشعري في الرؤية

وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن أبى الحسن الأشعري ، وللناس عليها اعتراضات معروفة كما ذكر ذلك الشهرستانى وغيره . ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالقاضي أبى بكر إلى أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع ، كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع وابو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الاشعري هذه فى الرؤية فى نهايته ، وذكر ما فيها من القوادح التى يظهر معها وهاها .

الطريقة التي سلكها أهل الاثبات في العلو أصح من الطريقة التي سلكوها في الرؤية . بيان ذلك

واذا علم ذلك فينبغي أن يعلم الامران (أحدهما) أن الطريقة التى سلكها أهل الاثبات فى « مسألة العلو » بدعوى الضرورة تارة وبالقياس الذى احتج به ابن الهيصم وغيره تارة أصح من الطريقة التى يسلكونها فى « مسألة الرؤية » بدعوى الضرورة تارة وبالقياس أخرى ، كما قد ذكرنا فيما قبل أن العلم بأن الله

---

(١) بالأصل : وهي

تعالى فوق خلقه أعرف فى الفطرة وأشهر فى الشريعة وأعظم استقراراً عند سلف الأمة وأئمتها من العلم بأنه يرى ، وأن الجهمية كانوا يكتمون إنكار ذلك ويتظاهرون بانكار الرؤية ونحوها ليتوسلوا بما يظهرونه من انكار الرؤية والقول بخلق القرآن على مايكتمونه من إنكار وجود الله فوق العرش ، وكان أئمة السلف يعلمون ذلك منهم ، فيعرفونهم فى لحن القول ويستدلون بما أظهروه على ماأسروه ؛ لعلمهم بأصل كلامهم ، وأنهم إنما أنكروا رؤيته وأنكروا أنه يتكلم حقيقة لأن رؤيته وكلامه مستلزم لوجوده فوق العالم ، فاذا سلموا الكلام والرؤية وغيرها لزمهم تسليم أنه فوق العرش وغير ذلك ؛ إذ يقال لو كان على العرش لجازت رؤيته ، ولكان متكلما ، ومالايجوز أن يرى يمتنع أن يكون فوق العرش .

فلما كانت «مسألة العلو» هى فى نفسها أعظم وأدلتها اقوى وأكثر والمقرون بها أكثر وأكثر من السلف والأئمة والعامة كانت الطريقة التى يسلكها اهل الاثبات فيها أقوى من الطريقة التى يسلكوها فى مسألة الرؤية .

وبيان ذلك ان اعتراف الفطر بأن الله فوق العالم أعظم من اعترافها بأنه يرى ودلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الامة على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول على رؤية الله تعالى ، واعتراف القلوب بأن مالا يكون داخل العالم ولاخارجه لايكون إلا معدوماً أعظم من اعترافها بأن مالايمكن رؤيته لايكون إلا معدوماً ، ومافى القلوب من البديهة والضرورة إلى الأول أعظم مما فيها من الضرورة والبديهة إلى الثاني ، وكذلك اعترافها بديهة وضرورة بأن كل موجودين لابد أن يكونا متباينين أو متحايثين أعظم من اعترافها بأن كل موجود فلابد وأن تمكن رؤيته .

فالطريقة التي سلكها ابن الهيصم ونحوه في العلو اقوى

وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الطريقة القياسية التى سلكها ابن الهيصم ونحوه فى مسألة العلو أقوى من الطريقة التى سلكها الاشعري ونحوه وابن الهيصم

أيضاً فى عين « مسألة الرؤية » وكلاهما سلك طريقة ينصر بها الاثبات الذي جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة .

وكل ماذكره الرازي من القوادح فى هذه الطريقة التى سلكها ابن الهيصم فانما هي قدح فى الاصول العقلية التى سلكها أئمة الاشعرية وغيرهم ، فهدمه وهدم ابن فورك ونحوه بما ذكروه لأصول أصحابهم وأئمتهم أعظم من هدمهم للأصول التى تذكرها الكرامية وغيرهم فى « مسألة العرش » وهذا بين يعرفه من شدى شيئاً من النظر فى هذه المواضع ، ومن عرف ما اعتمده من الأصول فى « مسألة الرؤية » وعلم ما اعتمده هؤلاء فى « مسألة العرش » . (١)

والطريقة التي سلكها اهل الاثبات فيالرؤية ليست من الضعف كما يظنه اتباع الأشعري ،

(الأمر الثاني) : أنا نذكر أن الطريقة التى سلكها أهل الاثبات فى « الرؤية » ليست من الضعف كما يظنه اتباع الأشعري مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما ؛ بل لم يفهموا غورها (٢) ولميقدروا الاشعري قدره ؛ بل جهلوا مقدار كلامه وحججه ، وكان هو أعظم منهم قدراً ، وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين ، كما تشهد به كتبه التى بلغتنا دع ما لم يبلغنا . فمن رأى ما فى كتبه من ذكر المقالات والحجج ورأى ما في كلام هؤلاء رأى بونا عظيما .

واذا ظهر أن طريقهم في الرؤية أقوى مما يظنه هؤلاء كان ذلك تنبيهاً على أن طريقة ابن الهيصم في العلو أولى أن تكون أقوى منها ، وأن يكون القدح فيها دون القدح في تلك ؛ ثم نبين إن شاء الله تعالى بالكلام المفصل أن عامة ما ذكره الرازي من القدح فيها قدح باطل ولا حول ولا قوة الا بالله .

---

(١) يقول الناسخ : بياض بالأصل . ولعله وقع بعد انتهاء الكلام في الأمر الأول وليس خرما بالأصل .

(٢) نسخة : قعرها . وتأتي هذه الكلمة مرة ثانية بلفظ غورها

والله هو المسئول أن يوفقنا للـكلم الطيب والعمل الصالح ، وهو الذي يقوله ، وإن كان فيه حـكم بين هؤلاء الذين يخوضون أحيانا بـكلام مذموم عند السلف ؛ لـكن قد ذكرنا غير مرة أن من حـكم الشريعة إعطاء كل [ذي] حق حقه ، كما في السنن عن عائشـة . قالت : « أمرنا رسول الله ﷺ أن ننزل الناس منازلهم » وأن من كان منهم أقرب الى الحق والسنة عرفت مرتبته ، ووجب تقديمه في ذلك الأمر على ما كان أبعد عن الحق والسنة منه ، قال تعالى عن نبيه ﷺ: (وأمرت لأعدل بينـكم) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله) وقال في حق أهل الـكتاب : (وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط) وقال : (فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) . فـكيف الحال بين طوائف أهل القبلة ؛ بل الحـكم بين من فيه فجور ومن فيه بدعة بالعدل ، ووضعهم مراتبهم ، وترجيح هذا من الوجه الذي هو فيه أعظم موافقة للشريعة والحق : أمر واجب ، ومن عدل عن ذلك ظاناً أنه ينبغي الاعراض عن الجميع بالـكلية فهو جاهل ظـالم ، وقد يـكون أعظم بدعة وفجوراً من بعضهم .

حكاية الأشعري لهـذه الطريقة

قال ابو الحسن الاشعرى في (الابانة) — بعـد أن احتج بحجج كثيرة جيدة على اثبات الرؤية من الـكتاب والسنة والاجماع ، ومقصوده الأكبر في (الابانة) ذكر الحجج السمعية دون القياسية المبنيـة على الـكلام في الجواهر والاعراض ؛ فانه يختصرها ، فقال بعد ذلك : — ومما يدل على جواز رؤية الله بالأبصـار أنه ليس موجوداً غير مستحيل أن يرينا‌ه (١) وانما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان الله موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل ،

(١) وفي « الابانة » طبع المنيرية : أنه ليس موجود الا وجائز أن يرينا‌ه .

وإنما أراد من نفي الرؤية لله عز وجل بالأبصار التعطيل ، فلما لم يمكنهم ذلك صراحاً أظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل ، وجحدوا الله تعالى ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

قال : ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياء ، واذا كان للأشياء رائيا ، وليس يجوز أن يرى الاشياء من لا يرى نفسه (١) واذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه ، وذلك أنه من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئاً ، فلما كان الله تعالى عالماً بالأشياء كان عالما بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الاشياء ، فلما كان الله رائيا للاشياء كان رائيا لنفسه واذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه ، كما انه لما كان عالما بنفسه جاز ان يعلمناها ، وقد قال الله عز وجل (أنني معكما اسمع وأرى) فاخبر أنه سمع كلامهما و يراهما ، ومن زعم ان الله لايرى بالأبصار يلزمه أن لايجوز أن يكون الله عز وجل عالماً ولا قادراً ولارائيا ؛ لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى .

هذه الطريقة اخذها الأشعري عن السلف

قلت : وهذا المعنى الذى ذكره الأشعرى من أن الموجود يقدر الله على أن يريناه ، وأن المعدوم هو الذى لايجوز رؤيته ، فنفي رؤيته يستلزم نفي الوجود . هو مأخوذ من كلام السلف والأئمة ، كما ذكره حنبل عن الامام احمد ، ورواه الخلال عنه فى « كتاب السنة » قال : القوم يرجعون الى التعطيل فى كونهم ينكرون الرؤية .

وذلك أن الله على كل شيء قدير ، وهذا لفظ عام لاتخصيص فيه ؛ فأما الممتنع لذاته فليس بشيء باتفاق العقلاء ، وذلك أنه متناقض لايعقل وجوده ، فلا يدخل فى مسمى الشيء حتى يكون داخلا فى العموم ، مثل أن يقول القائل

---

(١) وفيها أيضا : فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه .

هل يقدر أن يعدم نفسه ، أو يخلق مثله ؟ فان القدرة تستلزم وجود القادر وعدمه ينافي وجوده ، فكأنه قيل : هل يكون موجوداً معدوماً . وهذا متناقض فى نفسه لاحقيقة له ، وليس بشيء أصلا ، وكذلك وجود مثله يستلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، فان مثل الشيء مايسد مسده ويقوم مقامه ، فيجب أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، قبل وجوده مفتقراً مربوبا ، فاذا قدر أنه مثل الخالق تعالى لزم أن يكون واجبا قديما لم يزل موجوداً غنياً ربا ، ويكون الخالق فقيراً ممكنا معدوماً مفتقراً مربوبا ، فيكون الشيء الواحد قديما محدثا فقيراً مستغنياً واجباً ممكناً ، موجوداً معدوماً ، ربا مربوبا ؛ وهذا متناقض لاحقيقة له ، وليس شيء أصلا فلايدخل فى العموم ، وأمثال ذلك .

أما خلق قوة فى العباد يقدرون بها على رؤيته فان ذلك يقتضى كمال قدرته، ومامن موجود قائم بنفسه إلا والله قادر على أن يرينا إياه ؛ بل قد يقال ذلك فى كل موجود سواء قام بنفسه أو قام بغيره .

طريقة اخرى في تقرير الرؤية ذكرها الامام احمد : وهي ان كل موجود يمكن احساسه الخ

وهنا طريقة أخرى ، وهي أن نقول كل موجود فالله قادر على أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس، ومالا يكون ممكن إحساسه باحدى الحواس الخمس فانه معدوم . وهذه الطريقة مما بين الأئمة أن جهماً يقول بأن الله معدوم لما زعم أنه لا يحس بشيء من الحواس ؛ لأن الموجود لابد أن يمكن إحساسه باحدى الحواس ، كما ذكر الامام أحمد أصل قوم جهم .

قال : وكذلك « الجهم وشيعته » دعوا الناس الى المتشابه من القرآن والحديث واضلوا بكلامهم بشراً كثيراً ، فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله ، فلقي أناساً من المشركين يقال لهم (السمنية) فعرفوا الجهم ، فقالوا : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت فى ديننا ، وان ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ،

وكان مما كلموا به الجهم أن قالوا : ألست تزعم أن لك الهاً ؟ قال الجهم : نعم فقالوا له : فهل رأيت إلهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : فشممت له رائحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قالوا له: فوجدت له مجسا ؟ قال : لا . قالوا فما يدريك أنه إله ؟ قال : فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هي روح الله من ذات الله ، فاذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء وينهى عما شاء ، وهو روح غائب الأبصار ؛ فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمني : ألست تزعم أن فيك روحاً ؟ قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فهل سمعت كلامه . قال : لا . قال : فوجدت له حساً أو مجساً ؟ قال : لا . قال فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولايكون فى مكان دون مكان ، ووجد ثلاث آيات من المتشابه من القرآن قوله : (ليس كمثله شيء) (وهو الله فى السموات وفى الارض) (ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار) فبنى أصل اضلاله على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب باحاديث رسول الله ﷺ وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث به رسوله كان كافراً ، وكان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً ، واتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ؛ ووضع دين الجهمية فاذا سألهم الناس عن قول الله عز وجل (ليس كمثله شيء) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش ، لايخلو منه مكان ولايكون فى مكان دون مكان ، ولايكلم ولايتكلم ، ولاينظر

اليه أحد فى الدنيا ولافى الآخرة ، ولايوصف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا له منتهى ، ولايدرك بعقل . وذكر تمام كلامه . وقد كتبناه قبل هذا . الى ان قال : فعند ذلك تبين للناس أنهم لايثبتون شيئا ؛ ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون فى العلانية ، وذكر تمام الكلام .

الجهم وصفه بأنه لا يحس بأحد الحواس الخمس فلزمه بذلك التعطيل

والمقصود أنه بين أن وصفه بأنه لا يعرف بشيء من الحواس هو أصل كلامه الذى لزمه به التعطيل ، وأنه لا يثبت شيئا ؛ لأن مالا يكون كذلك لا يكون شيئاً .

وهذا أمر مستقر فى فطر المؤمنين لايشكون فى أن الله تعالى قادر على أن يريهم نفسه ، وإنما يشكون هل يكون ذلك أو لا يكون ، كما سأل المؤمنون النبي ﷺ « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال نعم ، هل تضارون فى رؤية الشمس » وهذا ثابت في الأحاديث الصحيحة المستفيضة المتواترة ؛ فانما كانوا شاكين هل يرون ربهم ، لم يكونوا شاكين هل يقدر على أن يريهم نفسه ، وكذلك فى المعاد يعلمون أنهم عاجزون عن رؤيته كما أنهم عاجزون (١) عن أن يقدروا بسمعهم و ببصرهم على أكثر مما هم قادرين عليه ، كما يعجزون عن رؤية الأشياء البعيدة والأشياء اللطيفة مع علمهم أن الله قادر أن يريهم ذلك ، وكذلك من قبلهم من الأمم ؛ ولهذا سأل موسى ربه الرؤية ، وسأل قومه أن يروا الله جهرة ، كما سألوا سائر الآيات ، فانهم وإن كانوا مذمومين على مسألة الآيات فليسوا مذمومين على علمهم بأن الله قادر عليها ، كما يسأل الرجل مالا يصلح ، وهو من الاعتداء فى الدعاء ، مثل أن يسأل منازل الأنبياء ونحو ذلك ، فان الله قادر على ذلك ، ولكن مسألة هذا عدوان .

وما فطر الله عليه الأمم يدل على أن كل ما كان أعظم وجودا كان أحق بجواز الرؤية ، لكن بشرط وجود القوى

ولهذا لا يوجد أن أحداً من الأمم السليمة الفطرة قال : إن رؤية الله ممتنعة عليه يعنى أنه لا يجوز أن يكون مرئياً بحال ، وليس فى مقدوره أن يرى أحداً

(١) بالأصل زيادة : عن رؤيته . وكأنها تكرار مخل بالسياق .

نفسه ؛ بل هم إذا نفوا الرؤية كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف ، مثل قوله: (لا تدركه الأبصار) أي لا تحيط به ، ومثل قوله ﷺ : « نور أنى أراه » وقال : « رأيت نوراً » . وهذا فى المخلوقات ، فالخالق أعظم ؛ فان السماء ينفى عنها إدراك البصر لسعتها ، والشمس لبرهانها وشعاعها الذي يعشى البصر ، فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئي وقدره .

أما أن يقال : إن موجوداً عظيما يمتنع فى نفسه أن يكون مرئياً كما يمتنع ذلك فى المعدوم فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده ؛ بل حيث كان الوجود أكمل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد ؛ لكن بشرط قوى الرائي وكماله ؛ ولهذا قال النبي ﷺ في الاحاديث الصحيحة : « انكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر ، لا تضامون فى رؤيته » وفى رواية « كما ترون الشمس صحواً ليس دونها سحاب » فقوله : « لا تضامون » و « لا تضارون » نفي لأن يلحقهم ضيم أو ضير كما يلحقهم في الدنيا فى رؤية الشيء إما لظهوره كالشمس أو لخفائه كالهلال .

المعدوم لا يدخل في مسمى الشيء حتى يقال ان الله قادر على ان يرينا اياه

أما المعدوم فالاحساس به برؤية أو غيرها يقتضى أن يكون موجوداً معدوماً ؛ فان كونه معدوما يقتضى أنه ليس فى الخارج ، فرؤيته فى الخارج تقتضى أنه في الخارج ، فيقتضى الجمع بين النقيضين الوجود والعدم ، وهذا باطل ممتنع لاحقيقة له أصلا ، فلا يدخل فى مسمى الشيء حتى يقال إن الله عليه قدير ، فانه سبحانه على كل شيء قدير ، وهذا ليس بشيء أصلا . نعم صورة المعدوم الثابتة فى العلم قد تنازع الناس فى جواز رؤيتها ، وتنازعوا كذلك فى جواز رؤية الله المعدومات لثبوتها في علمه ، والنزاع فيها مشهور .

اعتراض الرازي على حجة الأشعري في الرؤية

وأما « الحجة القياسية » المشهورة فى هذا البـاب التى احتج بها الأشعرى وغيره فان هذا الرازى قد ذكرها فى نهايته ، وأورد عليهـا اعتراضات كثيرة تهدمها ، وكذلك من قبله كالشهرستانى وغيره ، ولم يقفوا على غورها ولا أعطوها حقها ، وليس هذا موضع بسطها ؛ لكن ننبه عليها ، فانا قد قدمنا فيما تقدم أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولى جاز استعمالها فى حق الله تعالى ، كما ورد به القرآن والسنة ، واستعملها السلف والأئمة ، كما يقال : إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو انثى فتنزيه ربه أولى ، واذا كان العبد عالماً قادراً فالله أولى .

تقرير ابن تيمية لهذه الحجة يوضح برهانيتها

وكذلك هذه ؛ فان حاصلهـا أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن فرؤية الموجود الواجب القديم أولى . واذ كان المخلوق الناقص في وجوده يجوز أن يرى ويحس به فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يرى ؛ فان كون الشيء بحيث يرى كمال فى حقه لا نقص ؛ لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد إلا المعدوم ، فكل صفة لم نعلمها تثبت الا لمعدوم فانها لا تكون صفة نقص الا بالنسبة الى وجود آخر هو أكمل منها ، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فانها لا تكون الا صفة كمال . وهذه طريقة فى المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التى هو البارى أحق بها من المخلوقات .

ونظيرها فى « مسألة العلو » : أن علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال ، كما أن قدرته عليه صفة كمال . واذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره ، فيجب أن يكون عالياً بنفسه ، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال، فيجب اتصاف الله بها ، وذلك يوجب مباينته للعالم .

لكن قد علم أنا لم نكتب هنا ما يحتج به أهل الاثبات ؛ ولكن تكلمنا على ما ذكره الرازي ولوازمه ، فبينا أن هذه الحجة القياسية المذكورة فى الرؤية مضمونها : أنا إنما نرى الأشياء لكونها موجودة ، والله سبحانه وتعالى موجود ؛ بل هو أكمل فى الوجود فيجب أن تكون رؤيته جائزة .

وتلخيصها أن يقال : لاريب أنا نرى الموجودات من الجواهر والأعراض كالألوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات ، واختصاص الرؤية بالموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضى لجواز الرؤية مختص بالموجود ، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم فى الرؤية سواء ؛ إذ لو كانا متماثلين فى ذلك لم يجز اختلافهما فى رؤية أحدهما دون الآخر ، فليس المراد بقولنا : إن علة الرؤية والمقتضى لها مختص بالموجود . إثبات علة أو سبب زائد على حقيقة الموجود مقتض لصحة رؤيته ، كما توهمه من قال فى الاحكام : ما يعلل منها ومالا يعلل . فيجوز أن تكون الرؤية من الأحكام التى لا تعلل ؛ بل المراد أن كون أحد الجنسين تصح رؤيته دون الآخر يقتضي اختلافهما فى ذلك وعدم تماثلهما ، سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك ، وهذا لا ينازع فيه من فهمه .

واذا كان المقتضى لجواز الرؤية مختصاً بالموجود فاما أن يكون قدراً مشتركا بين المرئيات من الجواهر والأعراض ، أو أمراً مختصاً ببعضها ؛ لكن الثاني باطل ؛ فان الحكم المشترك يجب أن يكون سببه مشتركا ؛ لأنه لو كان سببه مختصاً كان الحكم موجوداً مع وجوده وموجوداً مع عدمه ، فلا يكون الحكم متوقفاً عليه ؛ بل يكون ذلك الوصف عديم التأثير فيه ، لا أثر له فى وجوده ؛ إذ هو موجود مع عدمه كوجوده مع وجوده ، وهذا بين . وقد نبهنا

عليه فيما تقدم في تماثل العلل والمعلولات وتكلمنا على النقض وعدم التأثير ، و بينا الفرق بين العلة التامة التى لا تتبعض وغير التامة . وعلى هذا فرؤية كل شيء خاص من نوع أو شخص يشارك رؤية غيره فى مطلق الرؤية ، و يفارقها فى خصوص رؤية ذلك النوع أو البعض ، كما أن المرئي يشارك غيره فى كونه موجوداً مرئياً ويفارقها بخصوص نوعه أو شخصه ، فيكون الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الرؤية معلقاً بالقدر المشترك بين المرئيات ، والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقاً بالقدر المختص فى كل نوع وشخص على حدته .

و بهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك : إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي : مثل أن تكون رؤية الجواهر والأعراض معلقة تخص الأعراض ؛ فانه إذا فهم أن الرؤية جنس تحتها أنواع كالمرئيات ، وأن العام المطلق يضاف الى العام المطلق ، والخاص المقيد يضاف الى الخاص المقيد : اندفع هذا وغيره ، و يزول ما ينقض العلة و يبين عدم تأثيرها .

واذا كان كذلك وأن المقتضى لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها : إما الوجود ولوازمه ، واما غير ذلك . والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود ، وما كان غير ذلك فلابد أن يستلزم العدم ، سواء قيل هو الحدوث أو غير ذلك مثل بعض لوازم الحدث؛ لأن المشترك إذا لم يكن هو الوجود ولا شيئاً من لوازمه التى يلزم من عدمها عدم الوجود كان أخص من الوجود بحيث يكون وجود خاص ؛ لئلا يلزم من عدم هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالكلية ، إذ كل ماهو مساو للوجود فى العموم أو هو أعم منه كالمعلوم والمذكور يلزم من نفيه نفي الوجود وهو من لوازم الوجود ، والكلام هنا في « القسم الثانى » الذى ليس الوجود ولاشيئاً من لوازمه ، ولم نقل : ولاشيئاً من لوازمه ، وهذا الوجودالخاص الذى يقدر أنه سبب الرؤية لا يجوز أن يكون

هو الوجود الواجب ، فانا تكلمنا فى رؤية المشهودات المخلوقة مع أن علة الرؤية إذا كانت هو الوجود الواجب كان ذلك أبلغ فى جواز رؤية الله تعالى ؛ فانه سبحانه هو الوجود الواجب ؛ لكن ليس الأمر كذلك .

واذا كان الامر كذلك فهذا المقتضي للرؤية على هذا التقدير الذي هو أخص من الوجود إما أن يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب ، أو لا يكون . فان كان المقتضي لجواز الرؤية ما يتناول الوجود الواجب ثبت أن المقتضى لجواز الرؤية أمر مشترك بين الوجود الواجب و بين غيره من المرئيات ، وهذا هو المطلوب .

وان كان المقتضي الأخص لا يدخل فيه الوجود الواجب وجب أن يكون مختصاً بما عدا الوجود ، وهذا سواء كان هو الامكان أو الحدوث أو ماهو أخص من الامكان والحدوث مثل التحيز أو المقابلة عند من يقول ذلك هو المقتضى للرؤية وهو منتف فى حق الله ، أو المشروط بالثمانية التى يذكرها المعتزلة ، أو غير ذلك ؛ و كل هذه الأمور إذا قيل بانتفائها عن واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق فانها مستلزمة للعدم ، وأقل ما يكون لقبول العدم ؛ فان كل ما لا يدخل فى الوجود الواجب فهو قابل للعدم ؛ بل هو معدوم تارة ، وموجود أخرى . واذا كان كذلك ظهر أن المقتضي للرؤية إذا لم يكن هو الوجود أو لوازمه كان مستلزماً للعدم ، و إن شئت لقبول العدم ، و بهذا التقسيم الدائر بين النفي والاثبات انقطع ما يورد هنا من السؤالات .

واذا كان كذلك لم يجز أن يكون المقتضي لرؤية المرئيات أمر يشترط فيه العدم أو قبوله ؛ لأن كونه معدوماً أو قابلا للعدم لا يكون مقتضياً لأمر وجودي ، فالرؤية أمر وجودي ، والأمر الوجودي لا تكون علته أمر عدمى ، والعلم بهذا بديهي لمن تصوره ؛ لكن قد يكون الأمر العدمي مستلزماً لوجود ، مثل عدم

الموانع المستلزمة لكمال العلة بوجود شروطها التى هي أجزاء العلة التامة ، فيضاف الحكم الى ذلك العدم ، ويكون ذلك إضافة الى علة ناقصة ، والعلة الناقصة تكون جزءاً وشرطاً من العلة التامة ، والعدم وان كان فى الظاهر جزءاً من العلة التامة فلابد أن يستلزم أمراً وجوديا ؛ والا فيمتنع أن يكون العدم علة للوجود أو جزءاً من علة الحقيقة بوجه من الوجوه . واذا كان كذلك امتنع أن يكون المقتضي للرؤية التى هي أمر موجود أمراً يستلزم العدم أو قبول العدم ؛ لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءاً من علة الأمر الموجود ، وهذا باطل .

فان قيل : هذا أو قبوله إنما كان علة للأمر الموجود، لأنه يستلزم أمراً وجودياً. كان ذلك الوجود هو جزء العلة فى الحقيقة ، فلا يكون علة الرؤية إلا الوجود أو لوازم الوجود ؛ لا يكون مايستلزم العدم أو قبوله . واذا لم تكن العلة مايستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة الرؤية الحدوث أو شيئاً يختص بالمحدثات أو ببعضها أو الامكان أو وصفاً يختص بالممكنات أو ببعضها ، ووجب أن يكون قدراً مشتركا بين القديم والمحدث بين الواجب والممكن ؛ بل أن يكون القديم الواجب أحق به ؛ فانه إن كان هو الوجود فظاهر ، وان كان شيئاً من لوازم الوجود فذلك الوصف متى انتفى انتفى الوجود ، فلا يكون ثابتاً إلا بثبوت الوجود ؛ ومن المعلوم أن الوجود وجميع لوازم الوجود مشتركة بين الواجب والممكن والقديم والمحدث . وإذا كان كذلك ثبت أن المقتضي للرؤية أمر ثابت فى حق الله تعالى القديم الواجب الوجود ، فتكون رؤية الله جائزة ؛ بل تكون أحق بجواز الرؤية ؛ لأن وجوده أكمل من وجود غيره .

وبذلك يتضح ما ذكره ابن ابن الهيصم في العلو ، وان الرازي لم يقررها تقريراً جيدا

ومن فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر له أنها برهانية ، وأمكنه دفع تلك السؤالات الكثيرة التى تورد إذا ذكرت على هذا النظم . ولولا أن هذا ليس

موضع ذلك والا كنا نفعل ذلك مفصلا لكن (١) فالجواب عما أورده على هذه الحجة فى احتجاج ابن الهيصم بها فى مسألة العلو ، فظهر أصل الجواب فى مسألة الرؤية ، وقد ظهر أن حجة ابن الهيصم لم يقررها هو تقريراً جيداً .

نكتة هذه الحجة

فاذا أردت تلخيص هذه الحجة فقل : الرؤية مختصة بالموجود دون المعدوم ، وهذا الاختصاص : إما [أن] يكون للموجود ، أو لما يساويه فى العموم والخصوص ، أو لما هو أعم منه ، أو لما هو أخص منه . فان [جازت(٢)] لموجود أو لما يساويه أو لما هو أعم منه جاز رؤية كل موجود لثبوت الوجود أو مايساويه أو ما هو أعم منه لكل موجود . وان كان لما هو أخص من الوجود فاذا كان لما يندرج فيه الواجب جاز رؤيته ايضاً لوجود نقيضها وهو الوصف الذي يوجد الواجب وغيره ، وان كان لا يندرج فيه الواجب فما سوى الواجب فهو محدث عند أهل الملل قد كان معدوماً وهو قابل للعدم بلا نزاع ، فيكون المقتضي للرؤية لابد أن يشترط فيه العدم أو قبوله ، ولا يجوز ذلك؛ لأن الأمور الوجودية لا يشترط فى علتها العدم ولا قبول العدم ، وطرد هذه الحجة يوجب ثبوت كل أمر وجودي .

ويقال على هذا : جميع النقائص التى يجب تنزيهه تعالى عنها فانما هو لاستلزامها العدم ، وأما الوجود من حيث هو وجود فهو كمال فلا يجوز نفيه عنه ، وهذه الطريق توافق قول من يقول : الكمال وهو الوجود وتوابعه كالسمع والبصر والكلام ؛ فانها وجود ليس فيها عدم ، والنقائص التى هي ضد هذه فيها العدم ، وهو عدم هذه الأمور .

---

(١) كذا بالأصل . ولعله : لكن المقصود هنا الجواب الخ .

(٢) بزيادة هذه الكلمة بين المعقوفتين يستقيم الكلام .

وكلام السلف والأئمة موافق لهذه الطريقة حيث كانوا ينزهونه عن النقائص التى يشبه فيها المعدوم أو الموات العادم لصفات الكمال . وهذا موافق ما قدمناه قبل هذا من أن ما كان صفة للعدم لم يجز أن يوصف الله به ، وإنما يوصف من السلوب بما كان مستلزماً للوجود ؛ إذ العدم المحض ليس فيه ثناء وحمد ، وصفات الله فيها الثناء والحمد ، وهذا يطابق أن الموجود من حيث هو فيه الثناء والحمد ، والحمد لله رب العالمين .

قولنا في هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود يخرج الأحكام التي تتضمن العدم

ونكتة هذه الحجة أن كل حكم ثبت لمحض الوجود فالوجود الواجب اولى به من الممكن ، وكذلك من الأمثال المضروبة وهي « الأقيسة العقلية » ولله المثل الأعلى أن كل كمال ثبت لموجود فالواجب أولى به من الممكن ، وكل كمال يوجد فى المربوب فالرب أولى به من العبد . وهذا مما سلكه الفلاسفة ؛ لكن يعبرون بمعنى التولد ، فيقولون : كل كمال ثبت للمعلول فانه من أثر العلة ، والعلة أولى به من المعلول . وهذه أقيسة عقلية وأمثال مضروبة — ولله المثل الأعلى — تستعمل فى عامة الأمور الالهية ، كما ورد الكتاب والسنة بنحو ذلك ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع .

وقولنا فى هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود . يخرج الاحكام التى تتضمن العدم مثل الأكل والشرب : فان ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام فى محل خال ، لاسيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل ويكون بدل المتحلل ، فيكون متضمناً خروج شيء من الجسم وذلك نقص منه ، وهو صفة عدمية ، ووجود أجزاء فيه وذلك يستلزم خاليا وهو نقص فيه ، وهو صفة عدمية ، وهذا ينافي الصمدية ؛ فان (الصمد) هو الذي لاجوف له ، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شيء ولا غيره

من جنس الفضلات التى تخرج من الانسان ؛ فان دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عدمي ، وهذا ينافى الصمدية وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود ؛ بل من الاحكام المتضمنة وجوداً أو عدماً ؛ فلا جرم لم يكن سبب ذلك وصفاً يتناول الواجب والممكن ؛ بل وصف يختص بالممكن المحدث وهو الحاجة والافتقار فى الطعام لا خلاف بدل ما يتحلل من البدن ، وفى الانزال لدفع الضرر الحاصل بسبب المني بمنزلة اخراج الدم عند الحاجة ، فوجود جسم فيه يضاره ويضاده عجز وفقر من خصائص المخلوق ، وحاجته الى جسم خارج يستوفيه يتم به وجوده فقر وحاجة من خصائص المخلوق .

ولهذا كان أهل الجنة يأكلون ويشربون وينكحون ولا يبولون ولا يبصقون ولا يتمخطون ولا يتغوطون ولا يمنون ، وإنما يتحلل الطعام عنهم برشح كرشح المسك ، لأن تلك الفضلات مضادة للبدن مؤذية له ، وليس فى الجنة أذى . وأما الأكل والشرب فانما هو استكمال بعد نقص ، وهذا من لوازم المخلوقات . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع ؛ ولهذا قال سبحانه: (ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) فأكل الطعام ينافى الصمدية ، ويوجب الفقر والحاجة المنافى للربوبية من وجوه متعددة .

وهكذا سائر الأحكام التى تعرض لبعض الموجودات والرب منزه عنها : مثل السنة ، والنوم . هما من الأحكام المتضمنة أمراً عدمياً ، فليس هو من أحكام الوجود المحض ؛ ولهذا كان أهل الجنة مع كونهم موجودين لا ينامون ؛ فان النوم أخو الموت وهو يتضمن أمراً عدمياً ، وكذلك العجز والجهل والصمم والعمى وسائر ما ينافى صفات الكمال وان وصف به بعض الموجودات فانه متضمن أمراً [عدميا] وهذا معنى النقص ، فان النقص يتضمن أمراً عدمياً ،

وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات والرب منزه عنها

و كل ما تضمن عدماً محضاً فان الله لا يوصف به فانه يقتضي العدم المحض ، إذ هو الوجود الواجب ؛ وانما يوصف بالصفات السلبية المتضمنة أمراً وجودياً .

هل تطرد هذه الحجة في الادراكات الأربعة ؟

وأما طرد هذه الحجة فى « الادراكات الاربعة » هي السمع ، واللمس ، والشم ، والذوق . فانه وان كان طردها طائفة من الصفاتية كالأشعري وأئمة أصحابه فلا يحتاج الى ذلك عند التأمل ؛ بل يفصل الأمر فيه ، واذا فصل تفصيلا يقتضيه العقل الصريح كان ذلك موافقا لما جاءت به الآيات وعليه أئمة الحديث؛ وذلك أن « السمع » لم يتعلق بالجواهر والأعراض كالرؤية ؛ وانما يتعلق بنوع من الأعراض وهو الأصوات مثلا ، فاذا لم يكن متعلقاً بشيء قائم بنفسه كيف يمكن طرده فى كل موجود قائم بنفسه حتى يقال إنه يمكن سمعه .

وأما « اللمس » فانه يتعلق بالجواهر والأعراض ، وهو الذي أورده من جهة الالزام فلزم لزوماً واضحاً ؛ لكن قاسوا عليه بقية الادراكات ، فلا جرم جاءت الأحاديث بثبوت المماسة ، كما دل على ذلك القرآن ، وقاله أئمة السلف ، وهو نظير الرؤية ، وهو متعلق بمسألة العرش وخلق آدم بيده وغير ذلك من مسائل الصفات ، وان كان قد نفاه طوائف من أهل الكلام والحديث من أصحاب الامام أحمد وغيرهم ؛ وليس هذا موضع الكلام فيه ، وانما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحجة .

وأما « الذوق » فهو مس خاص. و كذلك «الشم» مس خاص ؛ فان الهواء وهو جسم يدخل الى المنخرين الى الزائدة التى فى الدماغ ؛ بخلاف السمع والبصر فانه ليس معهما مماسة المرئي والمسموع ؛ ولهذا كانت أصول الاحساس ثلاثة : السمع ، والبصر ، والمس . قال تعالى : (وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم) .

ولما كان « اللمس » جنسا تحته أنواع مختلفة فى الحيوان ، وليس طريقا عاماً الى حصول العلم الكلي المجرد فى القلب — بل نفس الاحساس وما يتبعه من ملائمة ومنافرة فيه خصوص فى سببه ومقصوده ؛ بخلاف السمع والبصر فانهما طريقتان الى حصول العلم العام الكلي فى القلب ، والبصر يحصل به العلم بنفس الحقائق الموجودة ، والسمع يحصل به العلم بما يقال من اسمائها وصفاتها — كان السمع والبصر فى كتاب الله مخصوصين بالذكر دون غيرهما من الاحساس .

قول الرازي : انكل موجودين الخ مقدمة ممنوعة . من أعظم السفسطة

فيقال : أما قوله فى (الوجه الأول) : مدارها على أن كل موجودين فى الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناً عنه بالجهة . قوله : وهذه المقدمة ممنوعة . فنقول : منع هذه من أعظم السفسطة ؛ فان الشاهد ما نشهده بحواسنا الظاهرة أو الظاهرة والباطنة ، وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الأعراض أو مجانب له بالجهة وهي الأعيان القائمة بأنفسها وهي الجواهر . فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض . ومعلوم أن هذا خلاف اتفاق الخلائق من الأولين والآخرين ، وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس ؛ فان الشيء المشهود إما قائم بنفسه وهو مباين له ، وإما قائم بغيره وهو محايث له .

الأجوبة عن الوجوه التي ذكرها

وأما الوجوه التي ذكرها فعنها أجوبة :

أحدها : أن الاستدلال على ذلك غير مقبول ؛ لأنه قدح فى أظهر الحسيات الضروريات .

الثانى : أن هذا المؤسس وسائر طوائف أهل الحق متفقون على بطلانها ، وهو من اعظم الناس ابطالا لما ذكره الفلاسفة فى وجود جواهر غير محايثة لغيرها ؛ ولما

ذكره المعتزلة من وجود أعراض غير محايثة لغيرها ؛ بل مازال الناس يذكرون أن هذا من أعظم المحالات المتناقضة التى اثبتتها المعتزلة حيث اثبتوا إرادات وكراهات لافى محل ، وأن قولهم هذا يوجب عليهم وجود بقية الأعراض لافى محل ، وينقض عامة أصولهم .

« الوجه الثالث » أن يقال ماذكروه من الحجة على أن الموجودين لابد وأن يكونا متباينين أو متحايثين . هو حجة على هؤلاء وغيرهم ، فيكون التزام بطلان هذه الأقوال طردا لدليل ، والمستدل إذا استدل بدليل يبطل مذهب منازعيه فى الصورة التى تنازعا فيها وفى غيره مما لم يذكره لم يكن للمنازع أن ينقض دليله بمجرد مذهبه فى صورة النزاع ، ولايجب على المستدل أن يخص كل صورة صورة بدليل خاص إذا كان العام يتناول الجميع .

وبهذا ظهر خطاه فى قوله « مالم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لايصح القول بأن كل موجودين فى الشاهد فاما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه » وكذلك قوله : « مالم تبطلوا قول المعتزلة بثبوت إرادات وكراهات وفناء لافى محل » فان الدليل الذي ذكروه على أن كل موجودين لابد أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو يكون بحيث هو سواء كان هو الضرورة او الحجة القياسية حجة على هؤلاء وعلى غيرهم ، فلايكون مجرد دعوى هؤلاء أو دعوى غيرهم معارضة لما ذكر من الدليل ؛ لكن إن أقاموا حجة على جوهر غير مباين لغيره أو ثبوت عرض غير محايث لغيره كان ذلك الدليل معارضاً ؛ لكن هذا لم يذكر ، والجواب عنه إذا ذكر هو جواب المؤسس وسائر بنى آدم .

قوله : ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة الخ

وذلك يظهر بالوجه الرابع : وهو أن قوله : إن جمهور الفلاسفة يثبتون هذه الاشياء ويصفونها بما ذكر . ليس كذلك ، بل هذا تثبته طائفة من الفلاسفة

وهم « المشاؤون » أتباع ارسطو ومن وافقهم ، وهؤلاء هم الذين سلك سبيلهم الفارابى وابن سينا ، وهذا المؤسس من كتب ابن سينا يأخذ مذاهب الفلاسفة و كثير مايقول : اتفق الفلاسفة . ولا يكون عنده الا ماذكره ابن سينا ، وليس مايذكره ابن سينا قول جميع الفلاسفة بل الفلاسفة أعظم تفرقا واختلافا وأكثر طوائف من أن يحصر قولهم كلام ابن سينا أو غيره وقد حكى من صنف فى المقالات من المسلمين مثل ابي الحسن الاشعري والنوبختى والباقلاني وغيرهم من مقالات الفلاسفة أضعاف أضعاف مايذكره ابن سينا وهذا المؤسس .

حكايته عن المعتزلة اثبات ارادات وكراهات لا في محل الخ

و كذلك حكايته عن جمهور المعتزلة : إثبات إرادات و كراهات وفناء لافى محل . وهذا إنما هو قول بعض البصريين وهم أبو على وأبو هاشم ونحوهما ، وليس هؤلاء جمهور المعتزلة ؛ بل لهم فى الارادة والكراهة وفى الفناء أقوال كثيرة معروفة هذا واحد منها .

قوله ان الاضافات موجودة في الأعيان ويمتنع أن تكون محايثة الخ معلوم الفساد

وأما « الوجه الثالث » الذى ذكره على وجود موجودات فى الأعيان وهي الاضافات ، وأنه يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة . فهذا يعلم فساده بالضرورة والحس واتفاق العقلاء ، فلا يستحق الجواب ؛ فان بعض الناس قد تنازع فى الأمور التى لم يشهدها كالعقول والارادات . أما هذه الأعيان المشهودة فانه لم يقل عاقل إنه يوجد فيها أمور لامباينة للغير ولا محايثة له ، فاذا كان على هذا الوجه لم يستحق الجواب ، لكن نبين وجه الفائدة ، فنقول :

« الأبوة » هي كون الانسان تولد منه نظيره . و « البنوة » كونه يولد من نظيره ، أو مايشبه هذا ؛ فان الولادة داخلة فى مسمى الأبوة والبنوة ، وكون الشيء ولده غيره أو ولد غيره وصف محسوس قائم بالوالد والولد ، وفى الحقيقة هو صفة ثبوتية فيها إضافة . وأما العمومة والخؤولة ففيها ولادتان : ولادة الأب للشخص ، وولادة

جده لعمه . و بنوة العم فيها ولادة ثالثة ، وهي ولادة العم لابنه . فتفرع النسب يكون متعدد الولادة ، وقد يكون إحدى الولادات موجوداً لكن يتوقف الوصف على الأخرى ، كما يتوقف الأمر فى العمومة والخؤولة على نحو ذلك .

ومن هنا يظن الظان أنها إضافة محضة ، والتحقيق أن أحد الوصفين وجد قبل الآخر . ومن المعلوم ان كونه ولد وانفصل عن أبيه أو أمه ليس هو سبباً يتبعض حتى يقال : ثلث ولادة ، وربع ولادة . إذا خرج جميعه ، و إذا لم تكن منقسمة لم تكن الابوة والبنوة منقسمة حتى يقال ثلث الأبوة أو ثلث البنوة ، كما لا يقال نصف الحيوانية والانسانية والناطقية ونحو ذلك .

فظهر أن « الأبوة » التي هي وجودية محايثة لذات الأب كغيرها ، وكيف لا يكون ذلك والأبوة من أعظم الصفات القائمة بالأب المغيرة له تغيراً مشهوداً بالحس ، لما يوجد فيه من محبة الولد والحنو عليه والعطف عليه وأمثال ذلك مما لا يوجبه سائر الصفات ، فهي بأن تكون قائمة به أولى من غيرها .

الأجوبة عن (السؤال الثاني) (١)

وأما السؤال الثاني وهو قوله : كون الشيء بحيث يصدق عليه : قولنا إما أن يكون ، و إما أن لا يكون . اشارة إلى كونه قابلا للانقسام اليهما ، وقبول القسمة حكم عدمى ، فلا يكون معللا . فعنه أجوبة :

أحدها : أن المراد بذلك أن الموجود يلزمه أحد الوصفين . أي أن كل موجودين فانه يلزم أحدهما أن يكون محايثا للآخر ، أو مباينا عنه . فلزوم أحد الوصفين للوجود ، وقيامه به ، وكونه لا يفارقه هو المعني بقولهم : إما أن يكون محايثا ، أو يكون مبايناً . وهذه القضية التي يسمونها مانعة الخلو مع كونها مانعة

---

(١) وهو قوله : كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : اما أن يكون ، واما أن لا يكون اشارة الى كونه قابلا للانقسام الخ .

الجمع . أي أن الموجود لا يخلو عن أحد هذين ، والخلو عن الصفات أمر عدمي فنقيضه يكون وجودياً فثبوت أحد هذين الوصفين للموجود أمر وجودي ، ليس المراد بهذا التقسيم أن الموجودين ينقسمان إلى ما يكون محايثاً وما يكون مبايناً ؛ فان العرضين القائمين بمحل كل منهما للآخر ليس محايثا له ، والجوهر ان كل منهما محايث للآخر ليس محايثاً له (١) فهذا ليس من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته ؛ وإنما هو من باب التقسيم المانع من الجمع بين القسمين والخلو منهما .

وبهذا يظهر غلطه فى (السؤال الثالث) أيضاً . واذا كان هذا التقسيم ليس هو القسمة إلى أمرين كتقسيم الكلي والكل ، وانما هو بيان لزوم أحد القسمين ونفي خلو المحلين عنهما جميعاً بطل قوله : هذا إشارة إلى كونه قابلا للانقسام اليهما . بل هذا إشارة إلى لزوم أحدهما .

الوجه الثاني قوله : قبول القسمة حكم عدمي . يقال لا نسلم أن أصل القبول حكم عدمي ؛ بل كون الوجود قابلا لشى نقيضه عدم كونه ليس بقابل له ، والقبول رافع لهذا العدم ، ورافع العدم وجود . وهذه الحجة هي التى احتج بها على أن الأبوة وجودية ، فان صحت صح أن القبول وجودي وإن بطل ذلك فى القبول بطل فى الأبوة أيضا .

الوجه الثالث : قوله : لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشىء المحكوم عليه بكونه قابلا ، والذات قابلة للصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ، ويلزم التسلسل . يقال : قبول الانقسام ونحوه من الصفات كون ذلك ممكناً فى نفس الذات ، وامكان الشىء لا يحتاج إلى امكان آخر ،

---

(١) وكرر الناسخ هذه الجملة مرة أخرى وهي قوله : والجوهران كل منهما محايث للآخر ليس محايثا له .

وهذه الصفة لازمة للذات ، ليست الذات قابلتها بمعنى أنه يمكن وجودها ويمكن عدمها ؛ بل كونها قابلة أمر لازم لها واجب لها . وهذا القبول يراد به عدم الامتناع بمعنى الامكان العام الذي يدخل فيه الواجب . والاولى بمعنى الامكان الخاص . فاذا كان أحد القبولين هو الامكان الخاص والآخر هو العام وهو بمعنى الوجوب كان ذلك بمعنى الوجوب ، ووجوب الصفة للموصوف ليس فيه تسلسل ، وانما جاء الغلط من لفظ الاشتراك والقبول .

« الوجه الرابع » هنا أن القبول أمر عدمي ، فقوله : يمتنع تعليله . قيل المراد بالتعليل هنا التلازم ، ليس المراد به أن يكون أحد الأمرين غنياً عن الآخر موجبا له ، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون كل من الأمرين لازما ملزوماً .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة أن التقسيم لزوم لا قبول ، ولو كان قبولا لم يكن عدمياً ، ولو كان عدمياً فمعناه أن الموجود لابد له أن يكون مع غيره من الموجودات إما محايثاً له وإما مبايناً له ، وهذا لازم لكون الموجود إما قائم بنفسه واما قائم بغيره ، وكل قائم بنفسه فهو مباين للقائم بنفسه ، وكل قائم بغيره فهو محايث لذلك الغير ولما شاركه في القيام بذلك الغير .

وأما السؤال الثالث (١) فقوله : ما الذي تريدون بقولكم : الموجود في الشاهد منقسم الى المحايث ، والمباين . فعنه جوابان :

جوابان عن (السؤال الثالث) (٢)

(أحدهما) أن يقال له : لم يقولوا هكذا ، وإنما قالوا : الموجودان لابد وأن يكون كل منهما مباينا للآخر ، أو محايثاً له . والموجود بنفسه مع الموجود الآخر إما مباينا له ، أو محايثاً له ؛ لم يقولوا :

(١) وتقدم بعض جوابه ضمن أجوبة السؤال الثاني مصرحاً به .

(٢) وهو قوله : ما الذي تريدون بقولكم :الوجود في الشاهد منقسم الى المحايث والى المباين بالجهة الخ .

ان الموجودات تنقسم الى قسمين : أحدهما : مباين ، والآخر : محايث . وفرق بين كون الموجود بالنسبة الى غيره يلزمه أحد الأمرين ، و بين كون الموجود ينقسم إلى الأمرين . و إذا كان كذلك فلزوم أحد الأمرين حكم واحد ، وليس هـو حكمين مختلفين ، والفرق ظاهر بين أن يـكون الموجـود ينقسم الى قائم بنفسه مباين لغيره وهو الجوهر ، والى قائم بغيره محايث له وهو العرض ، و بين أن يقال كل موجود مع غيره فلابد أن يـكون مباينا له أو محايثا له ، أو يقال : الموجـود من حيث هو موجود يلزمه أن يـكون قائما بنفسه أو بغيره ؟ فان هذا حكم واحد لموجود ، وذاك حكمان مختلفان . فهذا الواحد هو مابه الاشتراك وهو مورد التقسيم وذانك الاثنان هما مابه الامتياز ، وهو مابه يمتاز أحد القسمين عن الآخر بالحـكم الواحد المشترك وهو لزوم أحدهما ، والانقسام اليهما يلزم الوجود المشترك ، والحـكم المختص يلزم القسم الخاص ، فخصوص كونه قائما بنفسه حكم النوع الخاص وهـو الجوهر ، وخصوص كـونه قائما بغيره حـكم النوع الآخر الخاص وهو العرض ، ولاريب ان خصوص كونه جوهراً وعرضاً يصلحان لما يختص بالجوهر والعرض ، وأما لزوم أحد الحـكمين لـكل موجودين أو كل موجود و كون الموجود والموجودين لايخلو عن أحد هذين الوصفين فهذا الحـكم المشترك بينهما لايصلـح تعليله بخصوص الجوهر وخصوص العرض . وهذا ليس هو أن الموجود فى الشاهد منقسم الى هذين القسمين ، فليس هو قسمة الـكل إلى أجزائه . فظهر أن الذى قالوه ليس بغلط ، ولـكن هو غلط أو اغاط .

وهذا مثل أن يقال : الموجود لابد أن يـكون : إما قـديماً أو محدثاً . و إما أن يـكون خالقاً أو مخلوقاً فان هذا يختص بالموجود ، فالمعدوم لا يـكون قديماً ولا محدثا ، ولاخالقا ولا مخلوقاً . فلزوم أحد القسمين حكم مشترك بينهما ، والموجود من حيث هو مشترك بينهما .

« الجواب الثاني » أن يقال : هب أنهم قالوا : الموجود في الشاهد ينقسم الى المحايث والمباين . فان انقسام الشيء إلى قسمين حكم واحد ، ولكن مايختص أحد القسمين حكم يخالف الآخر . فهب أن وجوب المباينة معلل بكونه جوهراً ، ووجوب المحايثة معلل بكونه عرضاً ؛ لكن القدر المشترك وهو لزوم الانقسام وقبوله ووجوب الانقسام الى جوهر والى عرض حكم مشترك بينهما وهذا الحكم المشترك يجب تعليله بالقدر دون المختص ، لأن وجوب الانقسام ولزومه وقبوله و كونه بحيث ينقسم الى قسمين هو مورد التقسيم ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فيجب تعليله بالمشترك . فالمقسوم هو الموجود من حيث هو ؛ لاوجود الجوهر خاصة ، ولاوجود العرض خاصة ، والموجود و إن لم يكن في الخارج إلا متميزاً فهذه قسمة الكلي إلى جزئياته ، و كل كلي ينقسم إلى جزئياته فهذا حاله بخلاف الكلي الموجود في الخارج كالانسان مثلا إذا قسم الى أجزائه من الرأس واليد ونحو ذلك .

الأجوبة عن (السؤال الرابع) (١)

وأما قوله في « السؤال الرابع »: لم قلتم إنه لا بد من تعليله إما بالوجود ، و إما بالحدوث ، وماالدليل على الحصر . فانه يمكن أن يقال . هنا ثلاثة أشياء :

أحدها : أن يقال : البحث التام والسبر التام والاستقراء التام قد يفيداليقين تارة كما يفيد الظن القوي أخرى . وهذا مما يقال في مواضع . وقول القائل : الشهادة على النفي غير معلومة . ليس بصحيح ؛ بل النفي قد يعلم تارة كما يعلم الاثبات .

الثاني أن يقال : هذا يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب ، وهذا فيه إنصاف وعدل ، وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي يظهر عند التحقيق أنها شبهات وخيالات فاسدة .

---

(١) وهو قوله : لم قلتم انه لابد من تعليله اما بالوجود واما بالحدوث وما الدليل على الحصر .

ومن قال لايجوز أن يحتج فى هذا الباب إلا بالقطعى الذي لايحتمل النقيض قيل له « أولا » : أنت أول من خالف هذا ، فأنت دائما تحتج بما لايفيد الظن الغالب ، فضلا عن اليقين .

وقيل له « ثانيا » لانسلم ؛ بل الواجب على كل انسان أن يأتي بما هو الحق فان كان عنده علم قاطع قال به ، وإن كان عنده ظن غالب قال به ، والمسائل التى تنازع بنو آدم فيها لأن يحصل للانسان فيها ظن غالب خير من أن يكون فى الحيرة والجهالة ، أو يكون فى التقليد ، أو الحجج الفاسدة ، كما هو الواقع كثيراً وسنتكلم إن شاءالله على هذا الكلام على الاحاديث .

وقيل له « ثالثاً » : هذا إذا انضم الى غيره حصل من مجموعهما اليقين ، وان لم يكن اليقين حاصلا بأحدهما ، كغير ذلك من الأدلة السمعية والعقلية .

« الثالث » أن هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والاثبات كما قررناه في مسألة الرؤية ، وهو أن يقال : المشترك بينهما إما أن يكون هو الوجود ، أو ما هو من لوازمه ، أولا الوجود ، ولا شيئاً من لوازمه ، وما ليس هو الوجود ولاشيئاً من لوازمه يكون أخص من الوجود ؛ لأن ما هو مساوله فى العموم والخصوص وماهو أعم منه لازم له ، وأما الأخص منه كالحدوث والامكان فليس بلازم له ؛ لأن الوجود قد لا يكون ممكنا ولا محدثا ، بخلاف الأعم مثل جواز كونه مذكوراً ومعلوماً فان ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجوداً لأنه أعم منه .

وان شئت قلت : إما أن يكون هو الوجود ، أو ما يساويه فى العموم والخصوص ، او أعم منه ، أو أخص . فاذا كان أخص منه فاما أن يتناول الوجود

---

(١) وهو قوله : لا نسلم أن ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث أو الوجود الخ .

الواجب ، أو لا يتناوله . فان تناوله فهو فى ذلك كالوجود . وان لم يتنـاوله فانه مستلزم الحدوث ؛ فان كل مالا يدخل فى مسمى واجب الوجود فهو محـدث . فثبت أن العلة إما أن تـكون هي الحدوث أو ما يشترط فيه الحدوث مثـل ما هو أخص من الحدوث . واما أن يـكون هو الوجود أو ما يتناول واجب الوجود . وهذا التقسيم دائر بين النفي والاثبـات ، واليه يرجع حقيقة قولهم : إما الوجود ، وإما الحدوث .

الجـواب عـن (السـؤال الخامس) (١)

وهذا التحرير يظهر الجواب عن (السؤال الخامس) وهو قوله : لا نسـلم أنا ما وجدنا لهذا الحـكم علة سوى الحدوث أو الوجود . بيـانه من وجهين : (الأول) أن من المحتمل أن يقال : المقتضي لقولنا ان الشيء إما أن يكون محايثا للعالم ، أو مباينا عنه بالجهة . كونه بحيث يصح الاشـارة الحسية ، لأن كل شيئين صح الاشارة اليهما فاما أن تـكون الاشارة إلى أحدهما عين الاشـارة إلى الآخر أو غيره .

فيقال له : كونه بحيث تصح الاشـارة الحسية اليه إما أن يـكون مطابقـاً للوجود فى العموم والخصوص بحيث يقال الموجود لابد أن تصح الاشارة الحسية أصلا أو تبعاً ، وأن كل موجودين فلابد أن تـكون الاشارة إلى أحدهما عين الاشارة إلى الآخر أو غيره أو يكون أخص منه فان كان مطابقا له حصل المقصود ، وكذلك إذا كان أعم منه بطريق الأولى ؛ لأنه حينئذ تكون الحجة دليلا على شيئين : على صحة الاشارة الحسية إليه وعلى كونه مبايناً للعالم . وان كانت صحة الاشارة اليه أخص من الوجود بحيث تصح الاشارة الحسية الى بعض الموجودات دون بعض ، فان كان واجب الوجود داخلا فى ذلك صحت الحجـة ايضـاً .

---

(١) وهو قوله : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود الخ .

وإن لم يكن داخلا فى ذلك كانت صحة الاشارة مستلزماً للحدوث ، فيكون التعليل بصحة الاشارة الحسية تعليلا بما يستلزم الحدوث ، والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه إن شاء الله .

أما قوله فى (الوجه الثاني) إن الجواهر والأعراض مشتركان فى الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما و بين البارى ، فلم لا يجوز أن يكون هذا هو المقتضى لقبول الانقسام الى المباين والمحايث ، وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما الا الحدوث .

يقال : هذه المخالفة لذات البارى المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث ، فانها من خصائصها لا توجد فى البارى ، وما يختص المحدث مستلزم للحدوث . واذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث ؛ فان قولهم : هو الوجود ، أو الحدوث . كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه كحكمه في ذلك ، و كل وصف لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود ؛ فان رفع التعليل به يقتضى رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه .

الحدوث أو ما يستلزمه لا يكون علة للأمر الوجودي

قوله فى (السؤال السادس) : لم لا يجوز أن يكون المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث . قوله أولا : الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود . قلنا : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود . وأيضاً كون الشيء منقسما إلى المحايث والمباين معناه كونه قابلا للانقسام الى القسمين ، فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت فى الموضعين كذلك ، وان كانت عدمية ، فكذلك . ولا يبعد تعليل عدم بعدم .

يقال : أما الحدوث أو ما يستلزم الحدوث فلا يجوز أن يكون هو علة للأمر الوجودي ؛ لأن ذلك مستلزم للعدم ، وما يستلزم العدم لا يجوز أن

يكون علة للأمر الوجودى ، فلا يعلل الأمر الوجودي الذى يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودي يختص بالموجودات .

وكذلك لو أريد بالتعليل الملازمة . فان الأمر الوجودي لايكون مستلزماً للأمر المستلزم للعدم ؛ لأنه يوجب أن يكون العدم مستلزماً الوجود ، والعدم لايكون مستلزماً للوجود ، فلا تكون الرؤية ولاصحة المحايثة والمباينة مستلزماً لما يتضمن العدم ، سواء كان هو الحدوث أو مايستلزم الحدوث ، إذ كل منهما مستلزم للعدم والوجود ، لا مستلزماً للعدم الا بطريق استلزامه لوجود يمنع غيره ، فيكون العدم ضد الوجود. أما أن يكون وجود جنس الأمر الوجودي معلقاً بوجود يشترط فيه أن يكون معدوماً فلا .

قوله : كل محدث يصدق عليه قبول الوجود والعدم ، غلط من وجوه

قوله : كل محدث يصدق عليه كونه قابلا للوجود والعدم ، وكذلك كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين . إلى آخره . يقال له : هذا غلط من وجوه :

أحدها : أن المحدث الذي يجوز رؤيته هو الموجود دون المعدوم ؛ فان المعدوم لايجوز رؤيته ولايجوز تعليل رؤية الوجود المنقسم الى محايث ومباين بأنه محدث منقسم الى موجود ومعدوم ؛ فان المحدث الذى يدخل فيه المعدوم لايرى بحال ، فهو أعم مما يرى ، والعلة لاتكون أعم من المعلول . وأيضا فالمحدث الذي يصدق عليه أنه قابل للوجود والعدم إنما هو حقيقته الذهنية التى لاوجود لها فى الخارج ، فهي تقبل أن تكون موجودة وأن تكون معدومة . وأما الوجود فلا يقبل ذلك .

الثاني : أنه ليس قبول الحقيقة لأن تكون موجودة ومعدومة مثل قبولها لأن تكون محايثة لغيرها أو مباينة له ؛ لأن ذلك القبول لايقوم بشيء موجود بل

هو حكم ذهني ، وأما هذا الثاني فهو صفة لأمر موجود ؛ فان المحايثة والمباينة صفة لأمر موجود ، وليس كل واحد من الوجود والعدم صفة لوجود .

الثالث : أن الشيء الذي يقبل الوجود والعدم هو شيء بعينه يقبل الوجود والعدم تارة ؛ ليس المحدث ينقسم الى موجودومعدوم . وأما المحايثة والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين على حقيقة واحدة ؛ بل الحقيقة الموجودة المطلقة تنقسم الى محايث ليس موصوفاً بالمباينة و إلى مباين ليس موصوفاً بالمحايثة ، فليس هذا نظير ذلك .

الرابع : أنا قد بينا أن الحكم الواحد هو لزوم أحدهما للوجود ، وهذا حكم واحد وجودي ؛ ولا يقال إن أحد الأمرين من الوجود والعدم يلزم المحدث ، بل المحدث بعد حدوثه لا يكون إلا موجوداً ، وقبل وجوده لم يكن إلا معدوماً . وإن أريد به الحقيقة أنه يلزمها أحد الأمرين ، فيقال : هو يلزمها إما الوجود وإما العدم ، ولزوم أحد الأمرين واحد وجود والثاني عدم لا يكون وجودياً بخلاف لزوم أحد أمرين وجوديين المباينة والمحايثة فان لزوم أحد هذين يكون وجودياً .

الخامس : ان الصواب المتفق عليه بين أهل السنة وعقلاء الخلق أن العدم ليس بشيء في الخارج ، وانما كان له وجود في العلم . وإذا كان كذلك فالمحدث تارة يكون شيئاً وتارة لا يكون شيئاً ، فلا يكون كونه شيئاً وكونه ليس بشيء علة لكونه محايثاً أو مبايناً ؛ فان هذين يختصان بما هو شيء ، وما هو شيء لا يكون علة ما يستلزم في أحد حاليه أن لا يكون شيئاً ، أو لا يكون علة انقسام حاليه إلى أن يكون شيئاً تارة وغير شيء أخرى .

ما أورده على قوله : ان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول عنه جوابان

وأما ما أورده على قوله : إن الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول . من معارضة ذلك بأن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيقال عنه جوابان :

أحدهما القول بموجب ذلك ؛ فان كل ذي فطرة سليمة لم يتقلد مذهباً يصده ويغير فطرته اذا علم أن الشيء موجود علم أنه إما أن يكون محايثا لغيره وإما أن يكون مباينا له ، كما يعلمون أن القائم بنفسه لايكون إلا داخل العالم أوخارجه واذا قيل له : موجود لاداخل العالم ولاخارجه ، أو قيل له : شيئان موجودان ليس أحدهما مباينا للآخر ولا هو بحيث هو ، وفهم ذلك : أنكرته فطرته .

قوله : الجمهور يعلمون وجود البارى ولا يعلمون أنه لابد أن يكون محايثا الـخ

وقوله : الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعلمون أن البارى جل وعلا موجود ولايعلمون أنه لابد وأن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً له . قلنا ليس الأمر كذلك؛ بل النفاة مغمورون فى جانب أهل التوحيد أيضاً ، فيكون بالنسبة الى جماهير بنى آدم من المسلمين وغيرهم وجمهورهم تقلد هـذا القول عن بعض حتى تغيرت فطرته ، ليس فى هؤلاء أحد من سلف الأمـة ولا أئمتها ، ولا فيهم الا من هو مجروح من المسلمين (١) ببدعة وان كان متأولا فيها ومغفوراً له خطاه ، أو فيه ماهو أكثر من البدعة وهو الغالب على أئمة هذا القول من نوع ردة عن الاسلام ونفاق فيه وغير ذلك ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنهم من أضـل الخلق وأجهلهم ، فلا يضرهم خلافهم فى ذلك .

الوجه الثانى أن يقال : العلم أمر وجودي ، وأما عدم العلم فوصف عدمي ، والأمر الوجودي يتوقف على السبب التام ؛ بخلاف العدمي فانه يكفى فيه عـدم السبب أو نقصه . وإذا كان كذلك فليس مجرد علم الانسـان بالدليل علة كان أو غيرها يوجب علمه بالمدلول معلولا كان أو غيره إن لم يستحضر فى ذهنـه دلالة الدليل على المدلول ويتفطن لما فيه من الدلالة . وهذا كما أن خلقا يسمعون كلام الله وهو الدليل الهادي ويشهدون آيات الله بالليـل والنهار وهم عنها معرضون لعدم التفكر والتدبر . أما إذا علم الرجل الحـكم فلابد له من سبب يوجب العلم

(١) لعله : من الموسومين .

فى قلبه ، و كون الشيء إما محايثا و إما مباينا ، و إما قديماً و إما محدثا ، ونحو ذلك . ليس هو الوصف المحسوس المشهود بالحس من المحايثة والمباينة ، وانما هو الوصف المعقول وهو لزوم أحد الوصفين للموجود ، و كون الموجود ينقسم إلى هذين فان الموجود المطلق وجوده ذهني ، و كذلك الانقسام الى قسمين هو حكم عقلي ، و كذلك لزوم أحد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي . فاذا كان هذا الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء المحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثا علم أن العلم بهذا الانقسام العقلي لايتوقف على الحكم بالحدوث ؛ بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجوداً . فلو كان المقتضى له ليس هو الوجود بل هو الحدوث أو ما يشترط فيه الحدوث كان الحكم بذلك بدون العلم بمقتضيه وملزومه حكماً للذهن بلا حجة ؛ فانه انما يستدل على الشيء بعلته أو معلوله أو يستدل باحد المعلولين على الآخر ، فاذا كانت جميع وجوه الأدلة منتفية انتفى العلم . فاذا كان العلم بهذا الانقسام موجوداً بدون هذه الوجوه علم أنها ليست أدلة فلا تكون داخلة فى التعليل .

قوله : الأثر المعلوم بالبديهة لا يجوز ان يكون علة وصف استدلالي

و كذلك قوله : الأثر المعلوم بالبديهة لا يجوز أن يكون علة وصف استدلالي . إنما هو العلة التى توجب العلم بالحكم ، ولكن يجوز أن يكون المؤثر فيما ادركه الحس ما لم يذكره الحس ، ولكن الانقسام ليس من الأمور الحسية بل من الاحكام العقلية ، والعقل لا يحصر شيئاً قبل الاحاطة بأفراده ، ولا يلزم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة ، فان لم يكن الوجود هو المقتضى لهذا الحصر والتقسيم ولهذه الملازمة لم يجز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلا يدله على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة ، ولا يجوز أن يكون الحكم بديهيا ودليله نظرياً استدلالياً ، ومن يدير عقله علم أنه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره ، فان لم يكن الوجود مقتضياً له لم يكن له أن يحكم

إلا بما أحسه ، وهذان هذا مباين لهذا وهذا محايث له . أما أن يحكم حكما عاما على جميع الموجودات : إما أن يكون محايثا ، واما ان يكون مباينا . قبل علمه بتساويهما في ذلك فهو حكم بلا أصل . وهذا الكلام يحتاج إلى تقرير أن العلة الخارجة هي العلة الذهنية و إلا فيمكن النزاع في ذلك .

قوله (السؤال السابع) لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب لكان مقولا بالاشتراك اللفظي

وأما قوله في (السؤال السابع) : لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب ليس (١) الاشتراك اللفظي ، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون الباري مثلا للمحدثات ، أو يكون الوجود زائداً على الماهية ، والمخالفون لا يقولون بواحد منهما .

فيقال : مثل هذا الكلام تكرر في تصانيف هذا الرجل ، وهو غلط عظيم في أظهر الأمور وأول الأمور المعقولة من « العلم الالهي » و « العلم الكلي » وهو وجود الحق ووجود الخلق ؛ ولهذا يغلط به من نقل مذاهب الناس .

مذهب عامة الخلائق ان الوجود وأسماء الله مقولة بالتواطيء ... لا بالاشتراك اللفظي فقط

فان مذهب عامة الناس بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغيرهم أن الوجود وهو (٢) مقولا بالاشتراك اللفظي فقط ، وكذلك سائر اسماء الله التي سمي بها وقد يكون لخلقه اسم كذلك مثل الحي والعليم والقدير ؛ فان هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط ؛ بل بالتواطيء ، وهي أيضاً « مشككة » فان معانيها في حق الله تعالى أولى وهي حقيقة فيهما . ومع ذلك فلا يقولون إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء اذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مثلا لخلقه ، ولا يقولون أيضا إن له أو لغيره في الخارج وجوداً غير حقيقتهم الموجودة في الخارج ؛ بل اللفظ يدل على قدر مشترك إذ أطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحدهما ، وهو لا يستعمل

---

(١) كذا بالأصل . ولعله : لكان مقولا بالاشتراك اللفظي . أو : ليس الا مقولا بالاشتراك اللفظي .

(٢) كذا بالأصل . وصوابه : ليس - كما يدل عليه ما بعده .

كذلك في أسماء الله فقط ، ولا هو موضوعاً في اللغـــة كذلك ، وانما يذكر كذلك في مواضع تجرد عن الخصائص كما تجرد في المناظرة لأمور يحتاج اليها ، فيقدر تجريده عن الخصائص تقـديراً كما يقدر اشياء لم توجد ، وهو حينئذ دال على قدر مشترك بين المسميين ؛ ولـكن ذلك المشترك ليس مجموع حقيقة كل منهما الموجودة في الخـــارج ؛ فان لفظ « الموجود » إذا جرد يدل على الموجود المطلق لم يكن الوجود المطلق حقيقة الا في الذهن . وأما الوجود الخارجي فوجود كل موجود معين مميز عن الآخر مختص به ، وذلك الجسم المطلق (١) والحيوان المطلق والانسان المطلق .

وقد تقدم غير مرة أن حقيقة ذلك أن هذه الحيوانية الخارجيـة المعينة تشبه هذه الحيوانية ، وهذه الانسانية الخارجية تشبه هذه الانسانية ، فبينهما مشابهة من هـذا الوجه وان كانت بينهما مخالفة من وجوه أخرى . واذا قيل هـذا موجود وهذا موجود ففيه إثبات أصل الوجود والثبوت والـكون لـكل منهما ، وأن ما لهذا يشبه ما لهذا من هذا الوجه ، وهذا المعنى الذى اشتركا فيه واشتبها في غاية البعـد عن حقيقة كل منهما ، كما أن حقيقة كل منهما يـكون في غاية البعد عن حقيقة الآخر ، فوجود أحدهما في الخارج هو عين حقيقته . فاذا قيل إن ســائر الحقائق والماهيات تشاركها في مسمى الحقيقة والماهية أو تشبهها في ذلك كان هذا الشبه البعيد في غاية البعد عن الحقيقتين ؛ ولـكن الأمور العظيمة الاختلاف بالحقيقة قد تشتبه في أمر ما ، وهو الذي اشتركت فيه . وأعم هـــذه الأمور هو الوجود والثبوت والـكون ، فمن كان نظره في هذا كان نظره في ابعد الأشياء عن حقيقة الرب .

---

(١) لعله : وذلك كالجسم المطلق ، اذ المقصود التمثيل .

وكثير من هؤلاء يعتقد أنه قد أدرك حقيقته أو أنه لاحقيقة له إلا ذلك ، وهؤلاء من أعظم الخلق تمثيلا لربهم بكل شيء ، وتشبيهاً له بكل شيء ، وقد جعلوا كل شيء نداً له وكفواً حيث جعلوا حقيقته هي الوجود المطلق ، وذلك يثبت لكل موجود ، فهم أعظم الخلق إشراكاً بالله . ومن هنا قال الاتحادية منهم : إنه وجود كل شيء ، وأنه وجود الموجودات كلها ونحو ذلك مما هو من أعظم الاشراك والتعطيل .

ايضاح حقيقة القول بأنها متواطئة ومشككة

كثير من هؤلاء يعتقد أنه أدرك حقيقته أو أنه لا حقيقة له إلا ذلك .

وأصل هذا أن الاشتراك أو الاشتباه في أمر ما لمسمى الوجود أو الحي أو غير ذلك لا يقتضي التماثل بوجه من الوجوه ؛ بل يقتضي نوع اشتباه ، وقد يكون بعيداً عن التماثل . وهذا الرازي كثيراً يظن (١) أن الاشتراك في شيء هو التماثل ، فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين ، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تماثل في العلة ، والأمور المتماثلة في العلة لا تماثل في الحكم ؛ إذ هو متناقض في عامة كلامه .

الاشتراك في أمر ما لا يقتضي التماثل .

ثم أن هؤلاء المتفلسفة والمتصوفة وسائر الملاحدة من القرامطة وغيرهم الذين يقولون حقيقته هي الوجود المحض أو المطلق أو نحو ذلك يزعمون أنهم أبعد الخلق عن التشبيه ، وأنهم هم الموحدون المحققون للتوحيد ، حتى ينفوا الصفات والأسماء نفياً (٢) منهم زعموا التشبيه هم أعظم الخلق تشبيهاً وتمثيلا واشراكا وجعل إنداداً لله ، مع ما هم عليه من التعطيل ، وأبعد الخلق عن أن يوحدوا الله تعالى بوحدانيته التي انفرد بها عن سائر مخلوقاته .

فانهم إذا جعلوا حقيقته الوجود المطلق فهذا القدر ثابت لكل موجود ، فقد جعلوا حقيقته ماهو ثابت لكل شيء فقد (٣) حقيقة الله تشركه فيها

---

(١) لعله : كثيراً ما يظن .

(٢) كذا بالأصل . أي خوفا من الوقوع في التشبيه على حد زعمهم .

(٣) لعله سقط هنا كلمة : جعلوا

البعوضة والنملة ؛ بل الكلب والخنزير ، وقد يصرحون بأن وجود الكلب والخنزير عين وجوده ، وهذا من أغلظ الاشراك والكفر برب العالمين وهو تعطيل الله ؛ إذ لا وجود للوجود المطلق إلا في المعين . فاذا لم تثبت له حقيقة موجودة مختصة به منفصلة عن الموجودات لزم تعطيله ؛ ثم إن حقيقته التي اختص بها وامتاز بها عن خلقه لا يثبتونها ، وبها وجبت له الوحدانية والوجود من حيث هو وجود كالثبوت والكون وكونه حقاً ، وهذا القدر ثابت لكل ما خلقه وسواه ، وهو سبحانه رب كل موجود سواه وخالقه وباريه ، ليس كمثله شيء من ذلك ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

الذين يجعلون حقيقته هي الوجود المطلق هم أعظم الناس تشبيها .

وهذا الموضع قد أوسعنا القول فيه في مواضع غير هذا (١) وهو منشأ الاشراك والضلال في طوائف من الفلاسفة والاتحادية وسائر الملاحدة الذين يعمهم معنى الجهمية وان كان لبعضهم عن بعض في ذلك مزية .

منشأ هذا التشبيه من القياس الفاسد

ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية بينه و بين غيره ، كما قال تعالى : (فكبكوا فيها هم والغاوون . وجنود ابليس أجمعون . قالوا وهم فيها يختصمون . تا الله إن كنا لفي ضلال مبين . إذ نسويكم برب العالمين . وما أضلنا إلا المجرمون) وأصل الاشراك الذي هو من القياس الفاسد هو إبليس أول من قاس قياساً فاسداً ، وهو إمام المشركين وقائدهم ولا ينجو منه الا المخلصون الذين اثبتوا لله ما يختص به من الصفات والعبادات ، كما قال : (فبعزتك لأغوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم المخلصين) وقال تعالى (إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) . وهذا باب واسع ليس هذا موضعه .

---

(١) انظر رسالته « التدمرية » ورده على الاتحادية .

وذلك أنهم يجردون اسمـاء هـذا وصفاته واسماء هذا وصفاته فيسوون بينهما ويجردون القـدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقة خارجة ، وقد يجعلون هـذا الذى جردوه هم بأذهانهم فقدروه فى انفسهم هو الحقيقة الموجودة فى الخـارج ، ثم قد يجعلون هذا ثابتاً لـكل موجود فى الخارج ، كقولهم : هو فى كل مكان بذاته. وقولهم : هو نفس وجود الموجودات . وهو الوجود المطلق ، ونحو ذلك .

بيان غلطه ومغالطته فى السؤال الثامن

وأما (السؤال الثامن) فقوله فى المعارضة : إن المقتضي لقبول الانقسـام فى الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزوم فى الجوهر وحده أن يقبل الانقسـام الى الجوهر والعرض ، وكذلك فى العرض ، وهو محال . فيقال : هذا غلط ظاهر، ومغالطة قبيحة ، وذلك ان هذا الموجود إما أن يراد به الموجود المعين الخارجي . فيـكون المعنى أنه يلزمه أحد الحـكمين إما المحايثة و إما المباينـة ، لا يقال فيه إنه منقسم اليهما ، وعلى هذا فالجوهر الموجود يلزمه أحـدهما ، والعرض الموجود يلزمه إحدهما . فاما أن يراد به الوجود المطلق الـكلي الذي هو مورد التقسـيم إلى الأقسام فهذا إذا قيل إنه ينقسم الى محايث ومباين فهو كقولنا ينقسـم الى جوهر وعرض ، ولا يلزم من قبول القسمة أن يكون أحد قسميه القسمة التى يقبلها هو ؛ بل هذا جمع بين النقيضين .

الجواب عن السؤال التاسع

وأما قوله فى (السؤال التاسـع) إن ما ذكرتموه من الدليل قائم فى صور كثيرة ، مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة ، وهذا يدل على أنه منقوض ، و بيانه من وجوه :

الأول : أن كل ما سوى الله محدث فتـكون صحة الحدوث حكما مشتركا ، فلابد لها من علة مشتركة ، والمشترك الحدوث أو الوجود ، والحدوث لا يـكون علة صحة نفسه ، فوجب كونها معللة بالوجود ، فيلزم أن يـكون الله محدثا (١) .

(١) تقدم كلام الرازي في لفظ هذا السؤال مبسوطا فليراجع هناك .

صحة الحدوث معللة بالامكان الخاص .

فيقال : صحة الحدوث ليست من أحكام الأمور الوجودية ؛ بل من أحكام الأمور التي يمكن وجودها سواء كانت موجودة أو لم تكن ، بخلاف المحايثة والمباينة فانها مختصة بالوجود دون العدم . وأما صحة الحدوث فهي مشتركة بين الوجود الممكن و بين كل معدوم ممكن ، فبينها و بين لزوم المحايثة أو المباينة عموم وخصوص ، إذ صحة الحدوث يعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم المحايثة أو المباينة ، و بخلاف الرؤية . وأما لزوم المحايثة أو المباينة والرؤية فلا يعلم انتفاؤه عن الله ؛ بخلاف صحة الحدوث فانه يعلم بالضرورة انتفاؤه في حق الله تعالى . واذا كان كذلك فيجب أن تكون علة صحة الحدوث ما يطابقه في العموم ، وذلك ليس هو الحدوث فانه أخص منه ، إذ ليس كلما صح حدوثه كان محدثا ، ولا الوجود فانه ليس كل موجود يصح حدوثه ، والمطابق له هو الامكان الخاص ، فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الامكان الخاص ، وهذه علة مطردة منعكسة كتعليل الموجود بالرؤية و بلزوم المحايثة والمباينة .

قوله : ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم أو قائم به .

عنه جوابان .

وقوله في « الوجه الثاني » : إن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم ، ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون الباري إما حجما أو قائما بالحجم ، والقوم لا يقولون بذلك . فعنه جوابان :

أحدهما : أن المعني بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد كالحجر والتراب خلاف الهوى ؛ فانه لا يسمى في اللغة المشهورة حجماً ؛ فان كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد إما حجما أو قائماً بالحجم .

فان أراد به أن كل موجود في الشاهد فهو إما جسم وإما عرض أو إما جوهر وإما عرض ، ويذكر التقسيم الى آخره .

فيقال له : « لفظ الجوهر » و « العرض » في الاصطلاح الخاص ليس نفيهما

عن الله من الشريعة ، كما أنه ليس اثباتهما من الشريعة ؛ بل سلف الأمة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيها كما أنكروا التكلم باثباتها أو أكثر ، وعدوا ذلك بدعة ؛ فليس لاحد أن ينفي بهذين اللفظين الذين ليس لهما أصل لا فى نص ولا فى اجماع ولا أثر الا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ ، إذ الحجج التى يستدل فيها باللفظ لابد أن يكون لفظها منقولا عمن يجب اتباع قوله وهو الكتاب والسنة أو الاجماع ، فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام فى الدين ولا أحد من سلف الأمة .

وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلابد من تفسيرها ؛ فان الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني ، ومتنازعون فى لزوم تلك المعاني لبعض وغير ذلك . وإذا كان كذلك فان فسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه فى حق الله تعالى كان ذلك طرد الدليل ، فلا ينتقض به ولاينتقض الدليل حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن فى بعض المعانى التي يجب نفيها عن الله تعالى ولم يفعل ذلك .

وذلك يظهر بالوجه الثاني ، وهو أن قوله : وهم لايقولون به . قياس الزامي ، وقد تقدم أنه قد قال إن هذا الدليل ليس بحجة لافى النظر ولا فى المناظرة ، وذلك أن هذا الدليل إن كان مستلزم ثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم فى هذا الموضع ، كما هو حجة على اولئك فى المواضع الأخر . فاذا ذكروا فرقاً فان كان ذلك الفرق صحيحاً لم يصح النقض بالجسم والعرض ، وإن لم يكن الفرق صحيحاً لم يكن نفيهم لمسمى الجسم والعرض صحيحاً على التقديرين ، فلا يلزم بطلان هذه الحجة .

قوله : ان كل موجودين لابد أن يباين أحدهما الآخر أو يحايثه في أي جهة كان الخ ليس ثابتاً لكل الموجودات ولا بديهيا .

وأما قوله فى « الوجـه الثالث » (١) إن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه فى أى جهة كان وساق التقسيم إلى آخره . حتى يلزم كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه فى أي جهة كان ؛ وذلك يقتضى أن لا يختص بجهـة فوق ؛ بل يلزم صحة الحركة على ذاته من الفوق الى السفل و كل ذلك عند القوم محال . فعنه أجوبة :

أحدها : أنه ليس كل موجودين فلابد وان يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه فى أي جهة كان ؛ بل من الأجسام الموجودة ما يمتنع مع بقاء حقيقته أن يكون من الآخر إلا فى جهة معينة ، كما أن رأس الانسان يمتنع أن يكون إلا فوق ، و بطن قدمه يمتنع أن يكون إلا فى أسفله، ولو غير ذلك خرج عن حقيقته ، و كذلك العرش يمتنع أن يكون فى أسفل سافلين ، وأسفل سافلين يمتنع أن يكون فوق العرش .

الثاني : أن يقال : ماتعنى بقولك : فلابد وأن يكون محايثاً ، أو مباينا عنه فى أي جهة كان ؟ أتعنى أن العقل يشهد أنه لا بد من وجوب المباينة ولو بأي جهة كان ؟ أو تعنى أنه لا بد مع وجوب المباينة من جواز المباينة من جميع الجهات ؟ فهذان معنيان متغايران ؛ فان وجوب مطلق المباينة من غير تعيين جهة غير وجوب المباينة و وجوب جوازها بكل جهة . فان عنى أن كل موجودين فانه لابد وأن يتحايثا ، أو يبـاين أحدهما الآخر ، وأنه لابد مع ذلك أن يجوز مباينته من جميـع الجهات . فهذا القدر ليس معلوما بالبديهة ولا بالحس ، و كثير من الناس ينازع فى كثير من ذلك .

---

(١) بالأصل : الرابع . وصوابه الثالث كما في التأسيس .

وبالجملة ليس هذا هو العلم البديهي الذي يعلم فى المشهودات ؛ فانا لا نعلم أن كل ما هو قائم بنفسه يجوز أن يكون فى جميع الجهات من كل قائم بنفسه ، هذا لا يعلم بالبديهة بحال ؛ و إذا لم يكن معلوما بالبديهة لم يجب أن يعلل بعلة تعم الموجود حتى نعلم ثبوته ، وحينئذ فمن الناس من يقول ليس هذا ثابتا لجميع المخلوقات . ومنهم من يثبته للمخلوق دون الخالق . واذا كان الأمر كذلك فان المنازع يقول : قد قام الدليل على أن هذا ليس ثابتاً لجميع الموجودات ، وليس هو مما علم بالبديهة أنه يشترك فيه جميع المشهودات ، فلا يكون نظير حجتنا إذا علم اختصاصه ببعض الموجودات ، فانه يعلل بما يختص به .

الوجه الرابع : أن الاستدلال بما يجب لكل موجودين ، والواجب لكل موجودين أن يكونا متباينين ، أو متحايثين . أما كون أحدهما يصح أن يكون مبايناً للآخر من جميع جهاته فهذا ليس هو الواجب لكل موجودين ، والحجة كانت فيما يلزم الموجود من المحايثة أو المباينة ، واللازم له أصل المباينة . أما المباينة من جميع الجهات فليس ذلك بلازم وان كان جائزاً ؛ بل يجوز أن يجعل الله بعض الأشياء لا تباين إلا بجهة معينة .

الخامس أن يقال : ليس للعالم إلا جهتان وهي العلو ، والسفل ؛ فأما العلو فانه مختص بالله تعالى . وأما أسفل سافلين فذلك « سجين » وهو المركز الذى لا يسع إلا الجوهر الفرد ، وكل قائم بنفسه فانه يصح أن يكون مبايناً عنه بجميع الجهات ؛ لأن كل ماسواه يصح أن يكون فوقه . و إن كان كذلك فيقال بموجب المعارضة ، وهو أن الله تعالى يجوز أن يكون مبايناً للعالم من جميع جهاته ؛ لأن جميع جهاته هي العلو ، ليس له جهة أخرى . فظهر القول بموجب الحجة ، ألا ترى أن سطح العرش مباين للعالم كذلك .

السادس : أن قوله : ذلك يستلزم صحة الحركة عليه من الفوق الى السفل ، وهم لا يقولون بذلك . فنقول : هذا قياس الزامي ، وفى صحة الحركة نزاع مشهور ، وهم يدعون ثبوت الفارق فان صح ما يدعونه من الفارق و إلا كانت هذه الحجة حجة عليهم في المسألتين جميعاً ولا يتفصل ذلك كما تقدم نظيره .

قوله : (الوجه الرابع) الخ.

وأما قوله فى (الرابع) : إن كل موجودين فى الشاهد فانه يجب أن يكون أحدهما محايثاً أو مبايناً عنه بالجهة ؛ والمباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهراً فرداً أو مركبا من الجواهر ، وكون كل موجودين (١) فى الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة ـ أعنى كونه عرضاً ، أو جوهراً فرداً ، أو جسماً مؤتلفاً ـ لا بد أن يكون معللاً بالوجود ، فوجب أن يكون البارى على أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم ينكرون ذلك ؛ لأنه عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف من الأجزاء والابعاض .

الجهمية سمت الصفات أعراضا ونفتها وسمت الموصوف بها جسماً فسلك الناس معهم ثلاثة مسالك .

فيقال له : أما تسمية صفاته عرضاً : فان منهم من سمى صفاته أعراضاً ، مع أن النزاع فى ذلك لفظي ، وذلك أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام وهي الأعراض أيضاً وبها أو ببعضها احتجوا على حدوث الموصوف الذى قامت به ، وقالوا إنها لاتقوم إلا بمتحيز ولا تقوم إلا بمحدث نفوها عن الله تعالى . وقالوا من أثبتها فقد قالوا إنه يقوم به الأعراض وهي لاتقوم الا بمتحيزفيكون متحيزاً محدثا. فسلك معهم مثبتة الصفات ثلاثة مسالك:

«احدها» قول من يقول : له صفات لكن ليست اعراضاً أو لا تسمى أعراضاً، لأن العرض ما يعرض لمحله و يزول عنه ، وصفاته لازمة لذاته ليست زائلة عنها ، وهذا مما قوى عند هؤلاء أن يقولوا : الأعراض لا تبقى زمانين أصلا ، ليكون هذا فرقا بين صفات الله تعالى وصفات المخلوقين من تسمية صفات المخلوقات أعراضاً

---

(١) في التأسيس . كل موجود . بالافراد .

دون صفات الخالق و بهذا وأمثاله انتحلوا دعوى السنة فى قولهم الأعراض لاتبقى زمانين ؛ لأن هذا مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب أهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى ، وهذه طريقة الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم .

« والمسلك الثانى » طريقة من لاينازعهم فى تسمية صفات الله تعالى أعراضاً كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسما ، ولا يقول أيضا بأن الأعراض لا تبقى ؛ بل الأعراض التى في الحس باقية هي باقية كالألوان وغيرها ؛ بخلاف ماليس باقياً كالحركة ، وهؤلاء يقولون : هب أن الأعراض قامت به وهب أنه جسم فليس يلزم من ذلك محذور ، وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم .

« والمسلك الثالث » انلا يقولوا صفاته أعراض ، ولا يقولوا ليست أعراضاً ، كما لا يقولون إنه جسم ، ولا أنه ليس بجسم ؛ لأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها ، ولأن النزاع في ذلك ان كان فى معنى وجب اثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل ، فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك . فان أثبتوا حقاً و باطلا أقروا الحق دون الباطل ، و كذلك النفاة إن نفوا حقاً و باطلا نفي الباطل دون الحق ، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلا أقر ، ومن أثبت باطلا أو نفى حقاً منع. و إن كان النزاع فى اللفظ فما يوصف به الباري نفياً واثباتا من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة ، فلا يوصف الله الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا من الاثبات ولا من النفي . والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد ، ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك ما دل عليه القرآن .

ولم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والايمان به أنه ليس بجسم ولاجوهر ولا متحيز ولا فى جهة ، ولا أن صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولانحو ذلك ، وكذلك فى الاثبات : له الأسماء الحسنى التي يدعى بهـا وليس فى تلك الأسماء أنه جسم ولا جوهر ونحو ذلك ، ولا أن صفاته تسمى أعراضاً ونحو ذلك ؛ فـلم يـكن واحد من هـذين مشروعاً على الاطلاق ، ولا هو أيضا منهياً عنه على الاطلاق ؛ بل إذا اثبت الرجل معنى حقا ونفى معنى باطلا واحتـاج الى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل افهام المخاطب لأنها من لغة المخاطب ونحو ذلك لم يـكن ذلك منهياً عنه ؛ لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى ليفهم أهل تلك اللغة معـاني كلامه وأسمائه ، وهذا جائز ؛ بل مستحب أحيانا ؛ بل واجب أحيانا ، وإن لم يـكن ذلك مشروعا على الاطلاق كمخاطبة أهل هـذه الاصطلاحات الخاصة في أسماء الله وصفاته وأصول الدين باصطلاحهم الخاص إذا كانت المعاني [التي] تبين لهم هي معاني القرآن والسنة ، تشبه قراءة القرآن بغير العربية ، وهذه الترجمة تجوز لافهام المخاطب بلا نزاع بين العلمـاء . وأما قراءة الرجل لنفسه فهذا لا يجوز عند عامة أهل العلم لافى الصلاة ولافى خارج الصلاة ، وجوزه بعضهم مطلقاً لـكن لمن لم يحسن العربية ؛ لـكن المخاطبة ليست كاقراء القرآن ؛ لـكن تشبه ذكره والثناء عليه والدعاء له بما لم يوقت الشارع فيه شيئاً بعينه ، ولهذا يـكره أيضاً عند كثير من العلماء أو أكثرهم تغيير العربيـة إلا للحاجة ، ومنهم من لم يـكرهه .

إذا تبين ذلك فجوابه من وجوه :

الجواب عن هذا الوجه « أولا » أنه الزامي .

أحدها : أن هذا الوجه الذي ذكره هو من الوجوه الالزامية ، وهذه ليست بحجة لا للناظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة ، وذلك أن هـذه الحجة إما أن توجب أن كل موجودين فى الشاهد على أحد هذه الأقسام ، أولا توجبه . فان لم

توجبه فلا يضر ، وان أوجب ذلك ولم يذكر الفـارق فرقا بين الموضعين والا كانت حجة عليهم فى الموضعين وكان له أن يقول أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا ، فان كان هذا فرقا صحيحا بطل الالزام ، وان لم يكن فرقاً صحيحاً تاما امتنع الحكم ؛ إذ ليس فى ذلك نص ولا اجماع عام .

« ثانياً » كون الموجود جوهراً فرداً أو خلافه ليس بمعلوم .

الوجـه الثانى : أن يقال : كون الموجود فى الشاهد جوهراً فرداً أو ليس بجوهر فرد ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة كالعلم بأن الموجود فى الشـاهد إما مباين وإما محايث ؛ بل فى ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين ، وهذا المؤسس هو من المتوقفين فى اثبات الجوهر الفرد ، وقد حكى التوقف فيه عمن حكاه من أذكياء الطوائف : كأبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني . وإذا لم يكن هذا معلوما بالحس والاضطرار لم يكن نظير تلك الحجة .

« ثالثاً،ورابعاً » منع الانقسام الى الثلاثـة ، وليس كانقسام الموجود الى قائم بنفسه أو بغيره

الوجه الثالث : أن من ينكر الجوهر من أهل الكلام والفلسفة أو من توقف فيه يمنع الانقسام إلى هذه الثلاثة ، وهؤلاء طوائف كثيرون .

الوجه الرابع : أن قوله : إن المباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهراً فرداً ، أو يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجودين فى الشاهد على أحد هـذه الأقسام الثلاثة أعنى كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أوجسما مؤتلفا لابد وأن يكون معللا بالوجود . يقال له : ليس كون الأشياء القائمة بأنفسها فى الشـاهد مركبة من الجواهر وأنها إما جوهر فرد وإما جسم مؤتلف مما يعلم لا بحس ولا بضرورة كما يعلم أن الموجود إما أن يقوم بنفسه وإما أن يقوم بغيره ؛ بل فى ذلك نزاع عظيم بين الناس نفياً واثباتاً ووقفاً ، واذا كان كذلك لم يكن نظيراً له .

« خامسا » من يقول ليس مركبا من الجواهر ينازع في هذا الانقسام .

الوجه الخامس : أن من يقول الجسم واحد فى نفسه ليس مركبا من الجواهر من أهل الكلام والفلسفة سواء قالوا ينقسم الى جزء لا يقبل القسمة أو قالوا يقبل القسمة الى ما لا يتناهى ينازعون فى هذا الانقسام ، و يقولون لا نسلم أن القائم بنفسه لا يكون إلا مركباً من الأجزاء أو جوهراً فرداً ، وهؤلاء طوائف كثيرة .

« سادسا ، وسابعا » ان لم يلزم من الانقسام والتركيب محال فهم يقولون به

الوجه السادس : أن يقال : قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب ، وأن حاصله يعود الى تميز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة ، وأن ذلك مما يجب الاعتراف به فى حق كل موجود ، فانه يمتنع أن يكون شيء من الموجودات بدون ذلك ، وان كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود مما سموه انقساما وتركيبا محالا فاذا أوجبت الحجة القول به قيل به .

الوجه السابع : أن يقال : إن عنيت بكونه عرضا أنه صفة قائمة بالموصوف و يكون منقسما أي فيه نوع تميز فهذا يلتزمه أهل الاثبات للعلو ، وان عنيت بكونه عرضا أنه يعرض ثم يزول و بكونه منقسما مركبا أنه يقبل التفرق والاجتماع بعد التفرق فيقال هذا وصف له بعدم بعد الوجود و بوجود بعد عدم . واذا كان هذا كذلك لم يمتنع أن يكون الموجب لذلك متضمنا للعدم . فان الممتنع تعليل الأمر الوجودي كالرؤية ولزوم أحد الوصفين الموجودين بما فيه عدم . أما الوصف المشتمل على عدم فلا يمتنع تعليله بالوصف المشتمل على عدم .

« ثامنا » ان العرض الذي يختص به المخلوق عند المفرقين يختص بما يجوز عدمه .

يوضح ذلك الوجه الثامن : وهو أن العرض الذي يختص به المخلوق جوهر عند من يقول ذلك و يفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق مما يمتنع بقاؤه ويجب عدمه بعد وجوده . وأقل ما في ذلك أنه يجوز عدمه بعد وجوده ، والجسم المخلوق إما أن يكون متفرقا في نفسه منقسما قسمة حقيقية بحيث يكون بعضه منفصلا

عن بعض ، وإما أن يكو قابلا لذلك . وعلى التقديرين فلا يكون هذا الحكم صفة للموجود من حيث هو موجود ؛ فان الموجود من حيث هو موجود لا يكون واجب العدم ، ولا واجب التفرق والانفصال . وإذا كان كذلك كان نفس هذا الوصف المذكور يوجب أن يختص ما يجوز عليه العدم والتفرق .

الوجه التاسع : أن وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود ، فان الوجود نفسه لا يوجب التفرق والعدم ؛ فان العدم ينافي الوجود ، والشيء لا يكون موجباً لما ينافيه . وكذلك التفرق هو نوع من عدم الكمال ؛ فان الاجتماع صفة كمال وقوة والافتراق ينقص تلك القوة والكمال . وكذلك يسمى الشيء « جميلاً » والجمال مشتق من الاجمال الذي هو الجمع والضم ؛ ولهذا يقال : كل ألم في العالم فأصله من تفرق واجتماع . فكون الشيء موجوداً أومقصوداً بحيث يحصل به الفرح والسرور لا يناسب تفرقه واختلاله ، وإنما يناسب اجتماعه وإكماله ؛ ولهذا كان الاسم (الصمد) فيه معنى الاجتماع المنافي للتفرق ، وفيه اجتماع الخلق اليه بحيث يكون هو المقصود لهم في العبادة في الدعاء ، والعبد لا بد له من قصد يقصده ، والشيء انما يقصد لنفسه أو لغيره ، والله هو المقصود المعبود لنفسه وهو المدعو المسؤول الذي يسأل منه كل شيء . واذا كان كذلك تبين أن هذا الحكم لا يجوز تعليله بالوجود المطلق ولا بما يشتمل على الوجود الواجب .

« تاسعاً » أن وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود

وأما قوله في (الوجه الخامس) : إذ كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو انقص منه في المقدار . فانقسام الموجود في الشاهد الى هذه الاقسام الثلاثة حكم لا بد له من علة ، ولا علة إلا الوجود ، والباري تعالى موجود ، فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

فيقال له عن هذه أيضاً وجوه :

قوله : ان كل موجود يفرض مع العالم اما أن يكون مساوياً له الخ حجة الزامية .

أحدها : أن هذه أيضاً حجة إلزامية لا حقيقية ، فالذي ينفي هذه الأقسام عن الباري إما أن يذكروا فرقا صحيحا ، أو لا يذكروه . فان ذكروه بطل الزامهم بذلك في حجة المباينة والمحايثة ، وان لم يذكروا فرقاً صحيحاً كان ذلك حجة عليهم فى الموضعين كما تقدم نظيره ، وحينئذ فلا يكون هذا حجة لا في نظر ولا في مناظرة ؛ فان هذا ليس هو متفقاً على نفيه ؛ بل أكثر أهل الاثبات يلتزم أحد الأقسام .

« ثانياً » هذا التقسيم باطل فليس نظير حجة المباينة .

الوجه الثاني : أن يقال : هذا التقسيم باطل ؛ فان كل ما نشهده فهو جزء من العالم سواء كان قائما بنفسه أو بغيره فكيف يقال فيما هو بعض العالم : إما أن يكون مساويا للعالم ، أوأزيد منه ، أو أنقص منه . ومن المعلوم أنه لا يكون إلا أنقص منه . واذا كان لا يصح أن يكون مساويا له ولا أزيد . وبهذا يظهر أن هذا ليس نظير الحجة ، فان تلك مضمونها أن كل موجود يلزمه أحدالأمرين إما المحايثة لغيره وإما المباينة له ، والوجود ينقسم إلى قسمين محايث ومباين ، ولا يمكن أن يقال الوجود المشهود يلزمه أحد هذه الأقسام ، إنما يلزمه واحد منها معين وهو النقص .

« ثالثاً » أن ما يقدر وجوده لا يعلم حكمه بحس ولا ضرورة

الوجه الثالث : أن هذا الذي ذكره إنما هو فيما تقدم وجوده ويفرض مع العالم ، ومعلوم أنما يقدر وجوده ويفرض لا يعلم حكمه بالحس ولا بالبديهة كما يعلم حكم الموجود المشهود المحسوس مع الموجود المشهود المحسوس ؛ فان تلك الحجة مبناها على ما علم بالحس والضرورة . ثم النظر هل ذلك معلل بما يتناول الوجود الواجب ، أو بما يخص غيره . وأما الموجودات المقدرة فحكمها لا يعلم بحس ولا ضرورة ، وإنما يعلم بالقياس على ما علم وجوده .

هـــذا مـــن الاســـتدلال بالشيء على نفسه .

الوجه الرابـع : أن هذا إذا كان فى الوجود المقـدر مع العالم فذلك الموجود إما أن يـكون هو الله أو غيره . فان كان غيره فقد علم أنه معـدوم ، لأن كل ما يقدر وجوده سوى الله فهو من العالم ، فلا يمـكن تقدير موجود غير الله خارج عن مجموع خلقه . وان كان المراد بهذا الموجود هو الله كان المعنى أن الله لا يخلو إما أن يـكون أكبر من العالم أو اصغر أو بقـدره . واذا كان هذا هو المعنى المقـدر . فاحتجاجه بهذا على أن الباري موصوف بأحد هذه الأقسـام هو استدلال بالشيء على نفسه ، فالدليل هو غير المدلول ، ويـكون التقدير أن الرب الموجود مـع العالم : إما أن يـكون مساويا له ، أو أكبر أو اصغر . وإذا كان كذلك فهو إما أن يكون مساوياً أو اكبر ، أو اصغر . ومعلوم أن هذا باطـل ، فضلاأن يـكون نظير الحجة .

وقد ظهر بما نبهنا عليه في الـكلام على هذه الحجة أن قوله : ونحن بعد أن بالغنا فى تنقيحها وتقريرهـا أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ، والاعتراضـات القادحة . ليس الأمر كما قاله ؛ فان الحجة لم يستوف تقريرها كما يجب ، وليس ماذكره من الاعتراض كما زعم . هذا مـع أنا لم نستوف الـكلام فى تقريرها ولافى الأجوبة عن أسولته ؛ لأن المقصود حكاية ما ذكره هو من الحجة ، وذكر ماينبه على الحـكم العادل بينه وبين خصومه .

فصل

قوله : (الشبهة الثالثـة) للكـرامية في اثبات كونه في الجهة أنه تجوز رؤيته .

قال الرازى : « الشبهة الثالثة » للـكرامية فى اثبات كونه تعالى فى الجهة . قالوا : ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئي أو مواجهـة شيء هو فى حـكم مقابلته ، وذلك يقتضى كونه تعـالى مخصوصاً بجهة . قال :

والجواب اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقوا على أن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة ، الا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً ، والكرامية قالوا لكنه مرئي ، فوجب أن يكون في الجهة . واصحابنا نازعوا في هذه المقدمة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئي فانه مختص بالجهة ؛ بل لا نزاع أن أن الأمر في الشاهد كذلك ، فلم قلتم إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك .

وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية ، أو استدلالية . فان كانت بديهية لم يكن في إثبات كونه مختصا بالجهة حاجة إلى هذا الدليل ، وذلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس مختص بالجهة ، وثبت أن الباري جل وتعالى قائم بالنفس ، فوجب القطع بأنه تعالى مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . فاذا كان هذا الوجه حاصلا في اثبات كونه تعالى في الجهة كان اثبات كونه في الجهة بكونه مرئياً ثم اثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح و بيان .

وأما إن قلنا إن قولنا : كل مرئي فهو مختص بالجهة · ليست مقدمة بديهية ؛ بل هي مقدمة استدلالية ، فحينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا تصير هذه المقدمة يقينية . وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا اذا كان مقابلا أو في حكم المقابل للرائي ، فكذلك لا نعقل مرئياً إلا اذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز . فاذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضا أن يقال إن المرئي في الشاهد وإن

وجب كونه مقابلا للرائي إلا أن المرئي فى الغائب لا يجوز أن يكون كذلك . (×)

والكلام على ما ذكره من وجوه :

الجوب « أولا » انما ذكره عن الكرامية والمعتزلة ليس قولهم وحدهم.

أحدها : أنما ذكره عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط ؛ بل قول عامة طوائف بنى آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين ، وهو قول جماهير مثبتي الصفات ونفاتها ، ولا يعرف القول باثبات الرؤية مع نفي كون الله تعالى فوق العالم الا عن هذه الشرذمة وهم بعض اتباع الأشعري ومن وافقهم ، وليس ذلك قول أئمتهم كما يقول هؤلاء ، وان كانوا هم وغيرهم يقولون إن فى كلام أئمتهم تناقضاً أو اختلافا فقد قدمنا أن تناقض من كان الى الاثبات أقرب هو أقل من تناقض من كان الى النفي أقرب ، وقدمنا أن العلم بأنه فوق العالم أعظم من العلم بأنه يرى ، فعلم ذلك بالعقل أعظم فى الطرق البديهية والقياسية ، وعلم ذلك بالسمع أعظم لما فى الكتاب والسنة من الدلالات الكثيرة التى لا يحصيها إلا الله على أن الله فوق .

ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والاثبات ، يفسرون الرؤية التى يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم ، ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنة والجماعة فى اثبات الرؤية . وعند التحقيق فهم موافقون المعتزلة ، انما يثبتون من ذلك نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة فى العلم ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة فى الرؤية أو يقول قريباً منه ؛ ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة فى الرؤية قريب من اللفظي .

(×) ص ٧٥ ، ٧٦

متأخرو الأشعرية الذين يثبتون الرؤية دون العلو ينافقون المثبتة وحقيقة قولهم قول المعتزلة .

فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة ، وان كان ظاهرهم ظاهر أهل الاثبات ، كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية وان تظاهروا بالرد عليهم، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يجحد الصانع بالكلية . هذا لعمري عند التحقيق . وأما عوام الطوائف وإن كان فيهم فضيلة وتميز فقد يجمعون بين المتناقضات تقليداً وظناً ؛ ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقاً ؛ لأنهم يثبتون من وجه وينفون من وجه ، فيجمعون بين النفي والاثبات .

قال الأشعري فى « الابانة » : (باب الرد على الجهمية فى نفيهم علم الله وقدرته) قال الله تعالى : (أنزله بعلمه) وقال سبحانه : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وذكر العلم فى خمسة مواضع من كتابه فقال سبحانه : (فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله) وقال سبحانه وتعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وذكر تعالى القوة ، فقال : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) وقال سبحانه : (ذو القوة المتين) وقال الله تعالى : (والسماء بنيناها بأيد) . قال وزعمت الجهمية والقدرية أن الله عز وجل لا علم له ولا حياة ولا سمع ولا بصر . وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من اظهارهم ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم ولاقدرة لله فقد قالوا ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم . وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل ؛ لأن الزنادقة قال كثير منهم : ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ، فلم تقدر المعتزلة ان تفصح بذلك فأتت بمعناه ، وقالت ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن نثبت له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً (١) .

---

(١) وفي الابانة : من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر .

وهؤلاء الذين ذكر قولهم قالوا ليس بعالم ولا قادر ، ولا حي ولا سميع ولا بصير ، وهؤلاء شر من الذين تقدم ذكرهم وحكاية الرازي قولهم الذين يقولون : لا نقول موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل . فان أولئك امتنعوا من التسمية بالضدين ؛ لم ينفوا أن يكون هو تعالى فى نفسه موصوفا بأحدهما ، فهؤلاء الذين نفوا ذلك أعظم من أولئك . وقد أخبر أن قول المعتزلة مأخوذ من هؤلاء (١) .

وكذلك قال فى كتاب « المقالات » لما قال : وهذا ذكر اختلاف الناس فى الأسماء والصفات ، فقال : الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين ، وعمى العمين ، وحيرة المتحيرين ، الذي نفوا صفات الله رب العالمين ، وقالوا إنه جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له ، وأنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ولا بصر له ، ولا عز له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له . وكذلك قالوا فى سائر صفات الله التى توصف لنفسه . قال : وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفسلسقة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل [ليس] بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا قديم ، وعبروا عنه . بأن قالوا نقول : عين لم تزل . ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهر من ذلك ولأفصحوا به ؛ غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك . قال : وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم ، فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة . ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير حكيم جليل

---

(١) وانظر تفاصيل مقالات النفاة في أول الرسالة « التدمرية » .

فى حقيقة القيـــــاس. قال : وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم . ثم ذكر بينهم نزاعاً كثيراً ليس هذا موضعه .

وقال شيخ الاسلام أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصـــاري فى كتـاب « ذم الـكلام (١) » فى آخره لما عقـد باباً فى ذكر هؤلاء الأشعرية المتأخرين فقال (باب فى ذكر كلام الأشعري) : ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة ولم يقـع منهم الا على التعطيل البحت ، وأن قطب مذهبهم ومنتهى عقدتهم ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم : ان الفلك دوار ، والسماء خالية ، وأن قولهم انه تعالى فى كل موضع وفى كل شيء ، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا فرارا من الاثبات ، وذهابا عن التحقيق ، وأن قولهم سميع بلا سمـــع ، بصير بلا بصـــر ، عليم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، إله بلا نفس ولا شخص ولا صورة؛ ثم قالوا لا حياة له ، ثم قالوا : لا شيء ؛ فانه لو كان شيئاً لأشبه الأشياء ، حاولوا مقال رؤوس الزنادقة القـدماء إذ قالوا : الباري لا صفة له ولا لاصفة، خافوا (٢) على قلوب ضعفاء المسلمين وأهـل الغفلة وقلة الفهم منهم ؛ إذ كان ظاهر تعلقهم بالقرآن اعتصاما به من السيف (٣) واجتناباً به منهم ؛ وإذ هم يرون (٤)التوحيد ويخاوضون (٥) المسلمين ، ويحملون الطيالسة ، فافصحوا بمعائبهم ، وصاحوا بسوء ضمائرهم ، ونادوا على خبـــايا نـكتهم ، فيا طول ما لقوا فى أيامهم من سيوف الخلفاء ، وألسن العلماء، وهجران الدهماء ، فقدشحنت كتاب «تـكفير الجهمية» من مقالات علماء الاسلام، ورن الخلفاء فيهم، ودق عامة أهل السنة عليهم، واجماع

(١) وتقدمت الاشارة الى ترجمة مؤلفه وكتابه وهذا النقل عنه في المجلد الأول .
(٢) كذا بالأصل . ولعله خفوا . من الخفاء .
(٣) وان اعتصاماً الخ . وتقدمت هذه الجملة بلفظ : وان كان اعتصاما الخ .
(٤) تقدمت هذه الكلمة : يوردون . وهي أصح كما تقدم .
(٥) لعله : ويخادعون .

المسلمين على اخراجهم من الملة ، ثقلت عليهم الوحشــة ، وطالت الذلة ، وأعيتهم الحيلة الا أن يظهروا الخـــــــلاف لأوليهم والرد عليهم ، و يصبغوا كلامهم صبغا تــكون ألوح للأفهام ، وأنجع فى العوام من أســاس أوليهم ، تحدوا بذلك المساغ ، وليتخلصوا من خزي الشناعـــة فجاءت بمخاريق ترائا للعين بغير ما فى الحشـــايا ، ينظر الناظر الفهم فى جذرها فيرى فخ الفلسفة يــكسى لحاء السنة ، وعقــد الجهمية ينحل ألقاب الحــكمة ، يردون على اليهود قولهم (يد الله مغلولة) فينــكر ون الغل و ينــكرون اليد فيــكونوا أسوأ حالا من اليهود ، لأن الله سبحانه أثبت الصفة ونفى العيب ، واليهود أثبتت الصفة وأثبتت العيب ، وهؤلاء نفو الصفة كما نفوا العيب (١) . ويردون على النصــارى فى مقالتهم فى عيسى وأمه فيقولون : لا يــكون فى المخلوق غير المخلوق (٢) فيبطلون القرآن ، فلا يخفى على ذوي الألباب أن كلام أولهم و كلام آخرهم كخيط السحارة (٣) فاسمعوا الآن يا ذوي الألباب ، وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك : أولئك قالوا قبح الله مقالهم : إن الله موجود بكل مكان . وهؤلاء يقولون : ليس هو فى كل مكان ولا يوصف بأين . وقد قال المبلغ عن الله عز وجل لجارية معاوية بن الحـــكم رضى الله عنه « أين الله ؟ قالت : فى السماء » الحـديث . وقالوا : هو من فوق كما هو من تحت ، لا ندري أين هو ، ولا يوصف بمكان ، فليس هو فى السماء ، وليس هو في الأرض ، وأنــكروا الجهة ، والحد . وقال أولئك : ليس له كلام إنما خلق كلاما . وهؤلاء يقولون تــكلم مرة فهو متــكلم به منذ تــكلم لم ينقطع الكلام ، ولا يوجد كلامه فى موضع ليس هو به ، ثم يقولون : ليس هو فى مكان ، ثم قالوا ليس له صوت ولا حروف . وقالوا : هذا زاج و ورق ، وهـــــذا صوف

---

(١) وتقدمت هذه الكلمة بلفظ : النعت . والصواب ما ذكر هنا .

(٢) أي يقولون : لو كان الذي في المصحف هو القرآن لكان مخلوقا لأن المداد والورق مخلوقان ، وبعضهم يقول بحلول الله في الأرض .

(٣) أي : السحرة .

وخشب ، وهذا إنما قصد النفس وأريدبه التفسير ، وهذا صوت القاري أما يرى حسن وغير حسن ، وهذا لفظـه أو ماتراه مجازاً به . حتى قال رأس من رؤوسهم أو يـكون قرآن من لبد . وقال آخر : من خشب ، فراوغوا فقالوا : هذاحكاية عبر بها عن القرآن ، والله تكلم مرة ولايتكلم بعدذلك ، ثم قالوا غير مخلوق ومن قال مخلوق كافر ، وهذا من نخوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة ، وانما اعتقادهم أن القرآن غير موجود ، لفظية الجهمية الذكور بمرة ، والجهمية الاناث بعشر مرات .

أولئك قالوا لاصفة ، وهؤلاء يقولون وجه كما يقال : وجه النهار ووجه الأمر ، ووجه الحديث ، وعين كـعين المتاع ، وسمـع كأذن الجدار ، وبصر كما يقال جداراها يترائيان . ويد كيد المنة والعطية ، والأصابع كقولهم خراسان بين اصبعي الأمير ، والقدمان كقولهم : جعلت الخصومة تحت قدمي ، والقبضة كما قيل فلان فى قبضتى أى أنا أملك أمره ، وقال الـكرسى العـلم ، والعرش الملك ، والضحك الرضى ، والاستواء الاستيـلاء ، والنزول القبول ، والهرولة مثـله ، شبهوا من وجه ، وأنـكروا من وجه ، وخالفوا السلف ، وتعدوا الظاهر ، فردوا الأصل ولم يثبتوا شيئا ، ولم يبقوا موجوداً .

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالالسنة فقالوا لا نفسرها نجريها عربية كما وردت وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة ، وأرادوا بهذه المخرقة أن يكون عوام المسلمين بعد غيابا عنها ، واعيا ذهابا منها ، ليـكونوا أوحش عند ذكرها وأشمس عند سماعها ، وكذبوا بل التفسير أن يقال وجه ثم لا يقـال كيف (١) وليس كيف فى هذا الباب من مقال المسلمين . فأما العبـارة فقد قال الله تعالى (وقالت

(١) بالأصل : ثم يقال كيف .

اليهود يد الله مغلولة غلت أيدهم) وانما قالوها هم بالعبرانية فحكاها عنهم بالعربية ، وكان رسول الله ﷺ يكتب كتابه بالعبرانية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة عنها ويكتب اليه بالسريانية فيعبر له زيد بن ثابت رضى الله عنه بالعربية ، والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب ، ويحلف بها فيلزم ، وينشد فيجاز ، ويوصف فيعرف .

ثم قالوا ليس ذات الرسول ﷺ بحجة ، وقالوا ماهو بعد ما مات بمبلغ فلا يلزم به الحجة . فسقط من اقاويلهم على ثلاثة أشياء : أنه ليس فى السماء رب ، ولا فى الروضة رسول ، ولا فى الأرض كتاب . كما سمعت يحيي بن عمار يحكم به عليهم ، وإن كانوا موهوها ووروا عنها واستوحشوا من تصريحها فان حقائقها لازمة لهم ، وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وامهاتهم وازواجهم وعوام المسلمين ، وواجبوا النظر فى الكلام ، واضطروا اليه الدين بزعمهم ، فكفروا السلف . وقالت طائفة منهم الفرض لا يتكرر فأبطلت الشرائع ، وسموا الاثبات تشبيها ، فعابوا القرآن ، وضللوا الرسول ، فلا تكاد ترى منهم رجلا ورعاً ، ولا للشريعة معظماً ، ولا للقرآن محترما ، ولا للحديث موقراً ، سلبوا التقوى ، ورقة القلب ، وبركة التعبد ، ووقار الخشوع واستفضلوا الرسول بالنظر ، فلا هو طالب آثاره ، ولا يتبع أخباره ، ولا يناضل على سننه ، ولا هو راغب فى أسوته ، يتقلد مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً ، تراه يهزأ بالدين ، ويضرب له الأمثال ، ويتلعب بأهل السنة ، ويخرجهم أصلا من العلم ، لا تنفر لهم عن بطانة إلا خانتك ، ولا عن عقيدة الا رابتك ، ألبسوا ظلمة الهوى ، وسلبوا نعمة الهدى ، فتنبوا عنهم الأعين ، وتشمئز منهم القلوب .

قالوا : وقد شاع فى المسلمين أن رأسهم علي بن اسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي ، وقدسمعت محمداً العمري النسابة ، أنبأنا المعافى ،

سمعت أبا الفضل الحارثي القاضي بسرجس يقول : سمعت زاهر بن أحمد يقول : اشهد لمات ابو الحسن الأشعري متحيراً بسبب مسألة تكافؤ الأدلة ، فلا جزى الله امرءاً أناط مخاريقه بمذهب الامام المطلبي رحمه الله تعالى ، وكان من أبر خلق الله قلباً ، وأصونهم سمتاً ، وأهداهم هدياً ، وأعمقهم علماً ، وأقلهم تعمقاً ، وأوقرهم للدين ، وابعدهم من التنطع ، وانصحهم لخلق الله جزاء خير . قال : فرأيت قوماً منهم يجتهدون فى قراءة القرآن وحفظ حروفه والاكثار من ختمه ثم اعتقاده فيه ما قد بيناه ، اجتهاد روغان كالخوارج. وذكر باسناده من حديث سفيان الثوري ، عن الصلت بن بهرام ، عن المنذر بن هوذة ، عن خرشة ابن الحر ، أن حذيفة بن اليمان قال : إنا آمنا ولم نقرأ ، وسيجيء قوم يقرؤون القرآن ولا يؤمنون . وباسناده من حديث زيد بن أبي أنيسة ، عن القاسم بن عون ، قال سمعت ابن عمر يقول : لقدعشنا برهة من دهرنا وان أحدنا يؤتى الايمان قبل القرآن · وباسناده من حديث اسماعيل بن مهاجر ، عن أبيه ، عن ابن عمر قال : إنا كنا صدور هذه الأمة ، وكان الرجل من خيار أصحاب رسول الله ﷺ وصالحيهم وما يقيم إلا سورة من القرآن أو شبه ذلك ، وكان القرآن قد ثقل عليهم ، رزقوا علماً به او عملا (١) وان آخر هذه الأمة يخفف عليه القرآن حتى يقرأه الصبي والعجمي لا يعلمون شيئا منه . قلت : ومثل ذلك معروف عن جندب بن عبد الله البجلي أنه قال : أوتينا الايمان قبل أن نقرأ القرآن ،ثم أوتينا القرآن فازددنا ايماناً ، وانكم تؤتون القرآن قبل الايمان فتوسل أحدكم (٢) .

---

(١) صوابه : وعملا ·

(٢) بياض بالأصل أكثر من نصف صحيفة · وهذا النقل قد تقدم في المجلد الأول (ص ٢٧٠) الى قوله : وقد شاع في المسلمين الخ ·
والاستشهاد ، كامل في الموضعين ·

اعترافه بأن خلافهم مع المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي .

وهذا الرازي لما ذكر مسألة الرؤية فى « نهايته » وذكر فيها حجج النفاة والمثبتة كان ماذكره من حجج النفاة العقلية والسمعية أظهر مما ذكره من حجج المثبتة ، وهذه عادته فى كثير من مناظرته يحتج للباطل من السفسطة وفروعها بما لا يحتج بمثله للحق . وقال فى مسألة « الرؤية » بعد أن ذكر مسالكها العقلية : فظهر من مجموع ما ذكرناه أن الأدلة العقلية ليست قوية فى هذه المسألة . قال : واعلم أيضاً أن التحقيق فى هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن يكون لفظياً ، وسنبينه إن شاء الله تعالى .

«ثانياً» اعترافه هو والمعتزلة بأن الرؤية التي دل عليها الشرع والادراك المنفي يدلان على أنه في جهة .

الوجه الثاني : أن هذا الرجل قد اعترف هو ومن يوافقه أن الرؤية التى دل عليها الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ؛ بل الادراك المنفي عن الله فى قوله : (لا تدركه الأبصار) يدل على أن الله تعالى فى الجهة ، وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين : على رؤية الله تعالى ، وعلى أنه فى الجهة . وذكر اعتراف فضلاء المعتزلة بأن النبيين كانوا يعتقدون ذلك .

أما « الأول » فانه لما ذكر الحجج السمعية التى للمعتزلة على نفي الرؤية قال : وهذه الشبه أربع : « الأولى » وهي الأقوى التمسك بقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) . قال : واعلم أن هذه الآية تارة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يرى بالأبصار فى الدنيا ولا فى الآخرة . وتارة على استحالة كوننا رائين له . أما الوجه « الأول » فانما يتم باثبات أمور أربعة : « أحدها » أن إدراك البصر هو الرؤية . قال ويدل عليه أمران : « أحدها » : أنه لا فرق فى اللغة بين أن يقال رأيت فلانا ببصري وبين أن يقال : أدركته ببصري . كما لا فرق بين أن يقال : أدركته بأذني . وبين أن يقال : سمعته بأذني . « ثانيهما » أن أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، وذلك يدل على أن العرب يستعملون ادراك البصر بمعنى الرؤية . وروي عن عائشة

لما بلغها أن كعباً قال : إن محمداً رأى ربه . أنكرت ذلك ، وقالت : ثلاث من حدثك بهن فقد كذب : من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله ، قال تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) قال : وروي عن ابن عباس مثل ذلك .

ثم قال فى الجواب عن هذا : لا نسلم أن ادراك البصر عبارة عن نفس الرؤية. بيانه هو أن الادراك غير موضوع لحقيقة الرؤية أصلا ؛ لكنه مستعمل فى رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز (١) ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا نفي الرؤية . وإنما قلنا إن الادراك غير موضوع للرؤية حقيقة ، لأن لفظ الادراك حقيقة فى غير الرؤية فوجب أن لا يكون حقيقة فى الرؤية ، إنما قلنا إن الادراك غير حقيقة فى الرؤية لأنها حقيقة فى اللحوق والبلوغ سواء كان فى المكان كما فى قوله قوله تعالى : (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) أو فى الزمان كما يقال : أدرك قتادة الحسن ، أو فى صفة وحالة كما يقال : أدرك الكلام . وأدركت الثمرة إذا نضجت . وأيضاً فانه يقال : أدركت ببصرى حرارة الميل وان كانت الحرارة لا ترى . فعلمنا أن الادراك حقيقة فى غير الرؤية ، فوجب أن لا يكون حقيقة فى الرؤية لئلا يؤدي إلى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل .

وإنما قلنا : إن الادراك لا يستعمل مجازاً إلا فى رؤية الشيء المتناهى لوجهين « أحدهما » أنا لما أبصرنا الشيء المتناهى فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله ولم يتناوله غيره ، فجرى فى ذلك مجرى من قطع المسافة إلى شيء حتى بلغه ووصل إليه ، فلما توهم فى هذا النوع من الابصار معنى اللحوق سمى ادراكا . فأما إدراكنا للشيء الذى لا يكون فى جهة أصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ ، فلا جرم لا يسمى إدراكا . « الثاني » . إن الاسم إنما يوضع لما يكون معلوماً

---

(١) بالأصل : المجاوز

للواضع ، والعرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود . أما عند الخصم فلأن الرؤية لاعلى هذا الوجه مستحيلة ، وأما عندنا فانه وإن أمكن الا يكون كذلك لكنه ما كان معلوماً للعرب ولامتصوراً لهم. واذا ثبت ذلك ثبت أنهم لم ستعملوا الادراك إلا لرؤية الشيء الذي في جهة . فثبت بما ذكرناه أن الادراك لو أفاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي ، وهذا هو المراد من قول قدماء الأصحاب : الادراك هو الاحاطة بالمرئي .

واذا ثبت أن الادراك لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية ؛ لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم . وأما قوله : العرب لا تفرق بين الرؤية و بين الادراك . قلنا إن ادعيتم ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع ، ودليله ما مضى . وان ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم ، ولا يضرنا قوله : أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، فدل على أن ادراك البصر هو الرؤية . قلنا وقد نقل أيضاً أن كثيراً من السلف فهموا الرؤية من قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) مع أن النظر عندكم ليس هوا لرؤية ، وكذلك هاهنا .

قلت : فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود ، وأن رؤية ماليس في الجهة لم يكن معلوما لهم ولا متصوراً لهم ، واذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي ﷺ أنه قال: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لاتضامون في رؤيته » وقال أيضاً : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب ، وكما ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب » وثبت اتفاق سلف الأمة على أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة ، وقد أخبر أن العرب المخاطبين بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك إلا رؤية

ما كان فى الجهة ، وأن ما سوى ذلك لم يـكن معلوما ولا متصوراً لهم من لفظ الرؤية ، ومع هذا فالنبي ﷺ وأهل الاجماع من الصحابة والتابعين أخبروا الخلق بأنهم يروا ربهم ، ولم يقولوا برؤية فى غير جهة ولا ما يؤدي هذا المعنى بل قال : « كما ترون الشمس والقمر » فمثل رؤيته بالرؤية لما هو فى جهة : علم بالأضطرار أن الرؤية التى دل عليها نصوص الرسول واجماع السابقين هي الرؤية التى كان الناس يعرفونها ، وهي لما يكون فى الجهة ، وهذا بين .

وأيضاً فقد أخبر أن ما لا يـكون فى جهة لا تسمى رؤيته إدراكا ، وأن لفظ الادراك إذا أريد به الرؤية فهي رؤية مخصوصة ، وهي رؤية المتناهي الذي يـكون فى جهة . فأما الشيء الذي لا يكون فى جهة فلا تسمى رؤيته إدراكا . وإذا كان كذلك فيـكون قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) أي متناهياً لا تحيط به ولا تدركه متناهياً محدوداً ، وهذا الذي ذكره جيد وإن كان لم يستوف حجته ؛ فان أئمة السلف بهذا فسروا الآية . وما ذكرته المعتزلة عن ابن عباس أنه تأول الآية على نفي الرؤية كذب على ابن عباس ؛ بل قد ثبت عنه بالتواتر أنه كان يثبت رؤية الله ، وفسر قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) بأنها لا تحيط . وضرب المثل بالسماء فقال : ألست ترى السماء ؟ فقال: بلى . فقال: أكلها ترى ؟ قال لا . قال : فالله أعظم .

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الله نفى إدراك الابصار له ؛ لم ينف إدراكه هو لنفسه ، ولم ينف مطلق الرؤية ، فلو كان هو فى نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً ليس المتنع الاحاطة دون الرؤية باحاطة لم ينف هذا الخاص وهو الادراك من الأبصار دون ادراكه هو ودون رؤية الأبصار ؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ؛ بل يقتضي جواز الخاص أو ايهامه ؛

لأن المدح بنفي الخاص مع كون العام منتفياً لا يحسن، كما لا يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه أو لا يقدرون على إفناء ذاته وصفاته؛ فان هذا غير مقدرر لا لبنى آدم ولا لغيرهم؛ بل هو ممتنــع فى نفسه، وكذلك لا يقال: الآدميون لا يقدرون على إعدامه أو إماتته أو على سلب قدرته وعلمه ونحو هذا؛ لأن هـذه الأمور ممتنعة فى نفسها لا يختص بنو آدم بنفي الاقتــدار عليها؛ بل تخصيصهم بذلك يوهم أنه هو يقدر على ذلك، وهذا كلام باطل؛ فان هـذا ليس بشيء أصلا حتى تـكون رؤية الله عند النفاة هى من باب الممتنعات مثل عدمه وموته واحداثه ونحو ذلك، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصـار العباد فقط كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يعدمونه ولا يميتونه؛ بل تخصيصهم بنفي إدراك أبصارهم له يقتضي أنه هو يدرك نفسه .

وإذا كان كذلك ولفظ الادراك يقتضي الرؤية الخاصة لمن يـكون فى جهة علم أن الآية دلت على أنه كذلك .

وأما ماذكره عن فضلاء «المعتزلة» فانه أورد سؤال أبي الحسين البصرى وأتباعه، وهو: أن موسى عليه السلام يجوز أن لا يكون عالماً باستحالة الرؤية . وقال فى الجواب: قوله: لم لا يجوز . يقال: إن موسى عليه السـلام كان جاهلا باستحالة الرؤية عليه . قلنا لوجوه ثلاثة: «الأول»: الاجماع على أن عـلم الأنبياء بالله وصفاته أتم من علم غيرهم بذلك، فلا يشك أحد أن دعوى الاجماع فى ذلك أظهر من دعوى اجماع الصحابة على العمل بالقياس وأخبـار الآحاد، فاذا خصصنا هذه الأصول بالاجماع فلأن يتمسك بالاجمـــاع هاهنا أولى . «الثانى»: أن قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأئمة موسى عليه السلام إلى الجهل؛ بل الناس كانوا بين المعترف بصحة الرؤية وبين المنـكر

متأولين لهذه الرؤية : إما على سؤال رؤية الآية ، أو على أنه عليه السلام سأل الرؤية لقومه . وإذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبوقا بهذا الاجماع فيكون سؤاله مردوداً . « الثالث » : هو أن أبا الحسين يدعي العلم الضروري بأن المرئي يجب أن يكون مقابلا للرائي أو لآلة الرؤية ، والعلم الضروري حاصل بأن ما كان مقابلا للجسم فهو مختص بجهة وتحيز ، فهذان العلمان الضرريان إن كانا حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله اعتقاده لكونه جسما متحيزاً . قال : وذلك ما لا يجوز بالاتفاق على الأنبياء عليهم السلام ؛ لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند أبي الحسين ، واذا لم يحصل عنده العلمان الضروريان كان ذلك قادحاً في كونه عليه السلام عاقلا ، وذلك لا يقوله عاقل ؛ فضلا عن المسلم .

قلت : فهذا الذي ذكره عن أبي الحسين واتباعه وهم فضلاء المعتزلة قد تضمن أن موسى عليه السلام سأل الله أن يراه بالبصر ، وهم يقولون يعلم العاقل بالضرورة أن المرئي لا يكون إلا في جهة ، ويعلم العاقل بالضرورة أنه لا يكون في الجهة الا الجسم المتحيز ، وذلك يقتضي أن موسى عندهم كان يعتقد أن الله في جهة ، وأنه جسم .

وأما قول هذا : بالاتفاق لايجوز .أي بالاتفاق بينه و بين الشيخ أبي الحسين؛ لكن هذا الاتفاق ليس بحجة بالاجماع .

«ثالثاً» استلزام الرؤية لكونه تعالى في جهة من الرائي .

الوجه الثالث : أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمر ثبت بالنصوص المتواترة ، ففي الصحيحين وغيرهما الحديث المشهور عن الزهري قال : أنا سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي ، أن أبا هريرة أخبرهما : « أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ :

هل تضامون فى رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فهل تمارون فى رؤية القمر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا يارسول الله . قال فانكم ترونه كذلك » وذكر الحديث بطوله ، قال أبو سعيد اشهد لحفظته من رسول الله ﷺ ، وهكذا هو فى الصحيحين من حديث زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار ، عن أبي سعيد قال : « قلنا يارسول الله هل نرى ربنا ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس اذا كان صحواً ؟ قلنا : لا يارسول الله . قال : فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر اذا كان صحواً ؟ قلنا لا . قال : فانكم لا تضارون فى رؤية ربكم الا كما تضارون فى رؤيتها » وساق الحديث بطوله ، وفى صحيح مسلم من حديث سهيل بن أبي صالح ، عن أبيه ، عن أبي هريرة قال : « قال ناس يا رسول الله أنرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : فهل تضارون فى رؤية الشمس فى الظهيرة ليست فى سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس فى سحاب ؟ قالوا لا . قال والذي نفسي بيده لا تضارون فى رؤيته الا كما تضارون فى رؤية أحدهما (١) » وذكر الحديث بطوله .

فهذا فيه مع إخباره أنهم يرونه إخبارهم أنهم يرونه فى جهة منهم من وجوه : « أحدها » أن الرؤية فى لغتهم لا تعرف إلا لرؤية ما يكون بجهة منهم . فأما رؤية ماليس فى الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه فضلا عن أن يكون اللفظ يدل عليه كما قد اعترف هو بذلك فيما تقدم وهو أيضاً ، فانك لست تجد أحداً من الناس يتصور وجودموجود فى غير جهة ، فضلا عن أن يتصور أنه يرى ، فضلا عن أن يكون اسم الرؤيةالمشهور فى اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة .

الوجه الثاني أنه قال : « فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس صحواً وكما ترون القمر صحواً » فشبه لهم رؤيته برؤية الشمس والقمر ، وليس ذلك

(١) وفي الهامش كرر الناسخ بعض لفظ هذا الحديث .

تشبيهاً للمرئي بالمرئى ؛ ومن المعلوم أنه اذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى فى جهة من الرائي ، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك ؛ فانه لو لم [يكن] كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة نتأولها على مايتأول من يقول بالرؤية فى غير جهة . أما بعد أن يستفسرهم عن رؤية الشمس صحواً ورؤية البدر صحواً ، ويقول « إنكم ترون ربكم كذلك » : فهذا لا يمكن أن يتأول على الرؤية التى يزعمونها ؛ فان هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة ، ولا مجازاً .

الوجه الثالث : أنه قال : « هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ، وهل تضارون فى القمر ليس دونه سحاب » فشبه رؤيته برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثم حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي . ومن يقول إنه يرى فى غير جهة يمتنع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم؛ إذ الحجاب لا يكون إلا لجسم ولما يكون فى جهة ، وهم يقولون : الحجاب عدم خلق الادراك فى العين ، والنبي ﷺ مثل رؤيته برؤية هذين النورين العظيمين إذا لم يكن دونهما حجاب .

« رابعاً » أن ما ليس في جهة لا يتصور لحوق الضيم والضير في رؤيته .

الوجه الرابع : أنه أخبر أنهم « لا يضارون فى رؤيته » وفى حديث آخر « لا يضامون » ونفي الضير والضيم إنما يكون لامكان لحوقه للرائي ، ومعلوم أنما يسمونه رؤية وهو رؤية ما ليس بجهة من الرائي لا فوقه ولا شيء من جهاته لا يتصور فيها ضير ولا ضيم حتى ينفي ذلك ؛ بخلاف رؤية ما يواجه الرائي ويكون فوقه فانه قد يلحقه فيه ضيم وضير : إما بالازدحام عليه أو كلال البصر لخفائه كالهلال ، واما لجلائه كالشمس والقمر .

ومثل هذا الحديث المشهور حديث قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلي ، قال « كنا جلوساً عند النبي ﷺ فنظر الى القمر ليلة البدر

فقال : إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون هذا لا تضارون في رؤيته ، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وقرأ : (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها) وهذا لفظ البخاري في بعض طرقه، وفيه زيادة لفظ « عياناً » والا فبقية ألفاظ الحديث مستفيضة في الصحيحين وغيرهما . وفي الصحيحين من حديث يحيي بن سعيد ، ثنا سعيد بن أبي عروبة ، ثنا قتادة ، عن أنس ، عن النبي ﷺ قال:« يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيلهمون ذلك ، فيقولون لو استشفعنا على ربنا فاراحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم . فذكر الحديث إلى أن قالوا : ائتوا محمداً عبد قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فيأتوني حتى استأذن على ربي فيؤذن لي ، فاذا رأيت ربي وقعت أو خررت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقال لي ارفع محمد ، قل يسمع ، وسل تعطه ، واشفع تشفع ، فارفع رأسي فاحمده بتحميد يعلمنيه الله ، ثم اشفع فيحد لي حداً فادخلهم الجنة ؛ ثم أعود اليه الثانية فاذا رأيت ربي عز وجل وقعت أو خررت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقال لي ارفع رأسك، قل يسمع ، وسل تعطه ، واشفع تشفع ، فارفع رأسي فأحمد ربي بتحميد يعلمنيه ، ثم أشفع فيحد لي حداً فادخلهم الجنة ، ثم أعود اليه الثالثة فاذا رأيت ربي وقعت أو خررت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني » فذكر الحديث .

فكون الرائي وهو النبي ﷺ يراه ، والرائي في مكان ولا يراه ، والرائي في مكان آخر ويعود الى ذلك المكان : دليل على أن المرئي يرى والرائي في مكان ، ولا يرى اذا كان الرائي في مكان آخر . وهذا الاختصاص لا يكون إلا بما يكون بجهة من الرائي ؛ بخلاف ما يسمونه رؤية فانها من جنس العلم لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان .

وأيضاً ففي الصحيحين عن أبي عمران الجوني ، عن أبي بكر بن عبد الله

ابن قيس وهو ابن أبي موسى الأشعري ، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال : « جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما ، وما بين القوم و بين أن ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن » فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر إلا ماعلى وجهه من رداء الكبرياء . ومن يقول إنه يرى لا فى جهة عنده ليس المانع إلا كون الرؤية لم تخلق فى عينه ، لا يتصور عنده أن يحجب الرائي شيء منفصل عنه أصلا ، سواء فسر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب أو بحجاب منفصل عن الرب . فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء ن ذلك مانعاً من الرؤية ، ولا يمنع من رؤية الله عندهم إلا ما يكون فى نفس الرائي . وكذلك قوله « فى جنة عدن » سواء كانت ظرفاً له او للرداء ، فعلى التقديرين يخالف مذهب هؤلاء .

وأيضاً فى صحيح مسلم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، عن صهيب ، قال قال رسول الله ﷺ : « إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، قال فيقولون ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار ، ويدخلنا الجنة ، قال فيكشف الحجاب فينظرون اليه ، فوالله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب اليهم مما هم فيه ، ثم قرأ : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فأخبر أنه يكشف الحجاب فينظرون اليه . ومن يقول يرى لافى جهة لا يقول إن بينه وبين الخلق حجاباً ، ولا يتصور أن يحتجب عن الخلق ، ولا أن يكشف الحجاب وقد صرحوا بذلك كله : قالوا لأن ذلك كله من صفة الجسم المتحيز . فاذا كان النبي ﷺ قد أخبر بذلك علم أنه يرى فى الجهة ، وليست الرؤية التى أخبر بها ما يزعمونه من الأمر الذى لا يعقل الذى ينافقون فيه أهل الايمان .

وعن شعبة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن أبي رزين ،

قال قلت يارسول الله « أنرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : نعم ، قال : وما آية ذلك فى خلقه ؟ قال : أليس كلكم ينظر الى القمر ليلة البدر وانما هو خلق من خلق الله ، الله اعظم وأجل » وفى رواية حماد بن سلمة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه أبي رزين ، قال : « قلت يارسول الله : كلنا نرى الله يوم القيامة ؟ وما آية ذلك فى خلقه ؟ قال : يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر مخلياً ؟ قلت بلى . قال : والله أعظم ، وذلك آيته فى خلقه » رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، ولفظ أبى داود « قلت يا رسول الله : أكلنا يرى ربه » وفى رواية له « مخلياً به يوم القيامة ، وما آية ذلك فى خلقه قال يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر » وفى رواية له « ليلة البدر مخلياً به ، قلت بلى قال والله أعظم » .

قال الخلال : سمعت أبا سعيد المصيصى الفقيه قال قال أبو صفوان رأيت المتوكل فى النوم و بين يديه نار مؤججة عظيمة فقلت : يا أمير المؤمنين لمن هذه النار ؟ فقال : هذه لا بني المنتصر لأنه قتلنى ، وتدري لم قتلنى ؟ لأنى حدثته أن الله يرى فى الآخرة . قال ابو سعيد وقال ابراهيم الحربى : هذه رؤيا حق . وذلك أن المتوكل كتب حديث حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس بيده ، عن عبد الأعلى ، وقال لا اكتبه إلا بيدي . فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يرى يوم القيامة لما سأله ، وسأله عن آية ذلك فى خلقه . والآية العلامة والدلالة وهو ما يعلم به و يدل على جواز ذلك ، فذكر له النبي ﷺ ما يدل بطريق قياس التنبيه والأولى ، وقد قدمنا غير مرة أن مثل هذا القياس فى قياس الغائب على الشاهد هو مما ورد فى الكتاب والسنة ، فقال : «أليس كلكم يرى القمر مخلياً به ليلة البدر ؟ قال : فالله أعظم وأجل » وقال « انما هو خلق من خلق الله » « و ذلك آيته فى خلقه » .

واثباته ﷺ جواز الرؤية لجميع الخلق فى وقت واحد و كل منهم يـكون مخلياً به بالقياس على رؤية القمر مع قوله : «والله أعظم وأجل »دليل واضح على أن الناس يرونه مواجهة عيانا يـكون بجهة منهم ، و إذا أمكن فى بعض مخلوقاته أنه يراه الناس فى وقت واحد كلهم يكون مخلياً به فالله أولى أن يمكن ذلك فيه فانه أعظم وأجل .

« خامسا » أن كونه يرى في جهة من الرائي ثبت بالاجماع.

الوجه الرابع : (١) أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت باجماع السلف والأئمة مثل ما روى اللالكائي عن علي بن ابى طالب أنه قال : إن من تمام النعمة دخول الجنة والنظر الى الله فى جنته . وعن عبد الله بن مسعود انه قال فى مسجد الكوفة و بدأ باليمين قبل الحديث فقال : والله ما منكم من انسان إلا إن ربه سيخلو به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر ، قال فيقول ما غرك بي يا ابن آدم (ثلاث مرات) ما ذا أجبت المرسلين (ثلاثا) كيف عملت فيما عملت . وعن أبي موسى الأشعري أنه كان يعلم الناس سنتهم ، ودينهم قال فشخصت أبصارهم أو قال حرفوها عنه ، قال فما حرف أبصاركم عنى ، قالوا الهلال أيها الأمير ، قال فذاك اشخص ابصاركم عني قالوا نعم قال فكيف اذا رأيتم الله جهرة . وعن معاذ بن جبل قال يحبس الناس يوم القيامة فى صعيد واحد، فينادي أين المتقون فيقومون فى كنف من الرحمن لا يحتجب منهم ولا يستتر . قلت من المتقون قال قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان وأخلصوا لله العبادة فيمرون الى الجنة .

و روى اللالكائي عن ابن وهب قال سمعت مالك بن أنس يقول : الناظرون ينظرون إلى الله عز وجل يوم القيامة باعينهم . وعن أشهب قال : وسئل

---

(١) وهو الخامس بحسب عد الأوجه .

مالك عن قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) أينظر الله عز وجل ؟ قال : نعم ، فقلت : إن أقواماً يقولون ينظر ما عنده . قال : بل ينظر اليه نظراً ، وقد قال موسى : (رب أرني انظر اليك ، قال لن تراني) وقال الله : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) . وعن مالك أنه قيل له : إنهم يزعمون أن الله لا يرى فقال : السيف ، السيف .

وقد تقدم كلام ابن الماجشون ، واحتجاجه أيضاً على الرؤية بحجابه عن الكفار . وعن الأوزاعي أنه قال : إني لأرجو أن يحجب الله جهماً وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه ، حيث يقول : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فجحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه . وعن أبي الوليد مسلم قال : سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الاحاديث التي فيها الرؤية فقال : أمروها بلا كيف . وعن الربيع قال حضرت الشافعي وقد جاءته رقعة من الصعيد فيها : ما تقول في قول الله (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ؟ قال الشافعي : فلما أن حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليلا على أنهم يرونه في الرضى ، قال الربيع : قلت : يا أبا عبدالله وبه تقول ، قال نعم ، وبه أدين الله ، لو لم يؤمن محمد بن ادريس أنه يرى الله لما عبدالله . وعن عبدالله بن المبارك قال ما حجب الله عنه أحداً إلا عذبه ثم قرأ (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون. ثم إنهم لصال الجحيم. ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون) قال بالرؤية .

وقال الشيخ أبو نصر السجزي في كتاب « الابانة » له : وأئمتنا رحمهم الله كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وحماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وعبدالله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل ،

وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن ابراهيم الحنظلى : متفقون على أن الله سبحانه وتعالى بذاته فوق عرشه ، وأن علمه فى كل مكان ، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء ، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء ، وهم منه برآء .

وروى الخلال فى « كتاب السنة » قال حدثنا ابو بكر المروذى ، قال سألت أبا عبدالله عن أحاديث الرؤية فصححها ، وقال قد تلقتها العلماء بالقبول ، لنسلم الخبر كما جاء . وعن حنبل بن اسحاق قال : سمعت أباعبد الله يقول : أدركنا الناس وما ينكرون من هذه الاحاديث شيئاً أحاديث الرؤية ، وكانوا يحدثون بها على الجملة ، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين . وقال حنبل : قال أبو عبدالله : قال الله تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) فكلم الله موسى من وراء حجاب ، وقال : (رب أرني أنظر إليك) قال الله تعالى : (لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني) فأخبر الله تعالى أن موسى عليه السلام يراه فى الآخرة ، وقال عز وجل : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ولا يكون حجاب إلا لرؤية ، فاخبر الله أن من شاء الله ومن أراد يراه ، والكفار لا يرونه . وقال حنبل فى موضع آخر : القوم يرجعون إلى التعطيل فى قولهم ينكرون الرؤية .

قال وسمعت أبا عبدالله يقول : قال الله عز وجل : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) قال احاديث تروى فى النظر حديث جرير بن عبدالله وغيره « تنظرون إلى ربكم » أحاديث صحاح وقال : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)

وهي النظر إلى الله عز وجل . ثم قال ابوعبدالله : نؤمن بها ونعلم أنها حق . يعنى أحاديث الرؤية . ونؤمن أن الله يرى ، يرى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب . وسمعت أبا عبدالله يقول : قالت الجهمية إن الله لا يرى فى الآخرة ونحن نقول إن الله يرى ، لقوله عز وجل (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقال الله تبارك وتعالى لموسى : (فان استقر مكانه فسوف تراني) فاخبر الله أنه يرى وقال النبي ﷺ « إنكم [سترون ربكم كما (١)] ترون هذا القمر وهذه الشمس » رواه جرير وغيره عن النبي ﷺ ، وقال : « كلكم يخلو به ربه » و : « إن الله يضع كنفه على عبده ، فيسأله ما عملت » هذه الأحاديث تروى عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة ، وعن الله تبارك وتعالى أنه يرى فى الآخرة ، وهذه أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أن الله يرى فى القيامة ، وقول ابراهيم لأبيه : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فثبت أن الله يسمع ويبصر ، وقال الله تعالى : (يعلم السر وأخفى) وقال : (إنني معكما أسمع وأرى) وقال أبو عبد الله : فمن دفع كتاب الله ورده والأخبار عن رسول الله ﷺ واخترع مقالة من نفسه وتأول برأيه فقد خسر خسراناً مبيناً . وسمعت أبا عبد الله يقول : من زعم أن الله لا يرى فى الآخرة فقد كفر بالله ، وكذب بالقرآن ، ورد على الله أمره ، فيستتاب فان تاب والا قتل .

« سادسة » ان كلام الأشعري في الرؤية والعلو يقتضى تلازمهما وهو الذي ذكره الرازي عن الكرامية .

الوجه الخامس (٢) : أن أئمة هذا الرازي كالأشعري وغيره هو أيضاً ممن يثبت الرؤية والاحتجاب أن الله فوق العرش ، قال الأشعري فى « مسألة العرش » : فقال سبحانه : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال عز وجل : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) وقال سبحانه : (ثم دنى فتدلى

---

(١) ما بين القوسين سقط على الناسخ وهو الشاهد من الأحاديث .

(٢) وهو السادس .

فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد ما رأى . أفتمارونه على مايرى — إلى قوله — لقد رأى من آيات ربه الكبرى) وقال تعالى : (يا عيسى أني متوفيك و رافعك إلي) وقال سبحانه : (وما قتلوه وماصلبوه) (وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه) وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى اليه الى السماء ، ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل فى الأمر النازل بهم انهم يقولون : يا ساكن العرش . ومن حلفهم : لا والذي احتجب بسبع سموات . قال الحافظ ابو العباس : وهذا مأخوذ من قوله : إن الله خلق سبع سماوات ثم اختار العليا فسكنها (١) .

وقال عز وجل : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، او من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، فيرتفع الشك والحيرة من أن يقول ما كان لجنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ونترل أجناسا لم يعمهم بالآية ، فدل ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم .

وقال الله عز وجل : (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤسهم عند ربهم) وقال سبحانه : (وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة) . قال : كل ذلك يدل على أن الله ليس فى خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأن سبحانه مستو على عرشه جل وعز عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، جل وعز عما يقول الذين لم يثبتوا له فى وصفهم

---

(١) من قوله : قال الحافظ الى هنا . ليس في الابانة طبع المنيرية . وقد جمع ابن القيم أحاديث الرؤية في كتابه « حادي الأرواح ص ٢١١ الى ٢٣٧ » .

حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية ؛ إذ كان كلامهم يؤول الى التعطيل وجميع أوصافهم تدل على النفي فى التأويل ، يريدون زعموا التنزيه ونفي التشبيه ، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل (١) .

قال الله تعالى : (الله نور السماوات والأوض ، مثل نوره) فسمي نوراً . والنور عند الأمة لا يخلو من أحد معنيين : إما أن يكون نوراً يسمع ، أو نوراً يرى . فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً فى نفيه رؤية ربه وتكذيبه لكتابه وقول نبيه ﷺ . قال وروي (٢) عن عبد الله بن عباس أنه قال : تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله ، فان مابين كرسيه الى السماء ألف عام ، والله عز وجل فوق ذلك .

قال وروت العلماء أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال : إن العبد لاتزول قدماه من بين يدي الله حتى يسأله عن ثلاث . وروت العلماء : « أن رجلا أتى النبي ﷺ بأمة سوداء فقال يا رسول الله اني أريد أن اعتقها فى كفارة فهل يجوز عتقها ؟ فقال النبي ﷺ أين الله ؟ فقالت : فى السماء وأومئت بيدها الى فوق فقال النبي ﷺ عند ذلك أعتقها فانها مؤمنة (٣) » قال وهذا يدل على أن الله على عرشه فوق السماء .

فهذا كله من كلام الأشعري مثل احتجاجه بما ذكره عن المسلمين جميعاً من قولهم : ان الله احتجب بسبع سموات . على أنه فوق العرش ، وهو انما احتجب عن أن يراه خلقه ، لم يحتجب عن ان يراهم هو . فعلم أن هذا يحجب

---

(١) وفي الابانة : علواً كبيراً ، فلم يثبتوا لهم في وصفهم الخ • اذ كل كلامهم الخ • تدل على النفي اتريدون بذلك زعم التنزيه الخ •

(٢) في الابانة : وروت العلماء الخ •

(٣) وفي الابانة بعد قوله في السماء : قال فمن أنا قالت أنت رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعتقها ألخ •

العباد عن رؤيته ، وهذا يقتضى أنهم يرونه برفع هذه الحجب ، وذلك يقتضى أنهم يرونه فى الجهة ؛ فان من يثبت رؤيته فى غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة أيضاً كما تقدم . وكذلك احتجاجه بقوله : (ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب) وأن الآية دلت على أن الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض ، فعلم أنه لا يحتجب عن بعضهم واحتجابه بذلك على أن الله فوق العرش يقتضي أن يحتجب عمن يراه ببعض مخلوقاته ، وهـذا يستلزم انه لا يرى إلا فى جهة من الرائي . وكذلك احتجاجه فى « مسـألة العلو » بأن الله نور ، وأن ذلك يقتضى أنه يرى ، ويقتضي ان رؤيتـه توجب علوه . وكلام الأشعري فى مسـألة الرؤية والعلو يقتضى تلازمهما ، وهذا هو الذي ذكره هذا المؤسس عن الكرامية .

« سابعا » انه لم يذكر جوابا صحيحا عن حجة الكرامية والمعتزلة في حجة الموانع .

الوجه السادس : أن هذا المؤسس ذكر فى (نهـايته ») فى مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية ، وذكر أن أعظم حججهم العقلية حجتان « أحداهما » حجة الموانع . قالوا : لو صح منا رؤية الله فى حال من الحالات لصح أن نراه الآن ، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن ، لـكنه لم يجب أن نراه الآن ، فلا يصح أن نراه فى حال من الأحوال . وإنما قلنا أنه لو صح أن نراه فى حال من الأحوال لصح أن نراه الآن لأن كونه بحال يصح أن يرى حكم يثبت له إما لذاته وإما لبعض مايلزم ذاته ، وعلى التقديرين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة . وانما قلنا إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن لأن الحاسة إن كانت صحيحة والمرئي يكون حاضراً ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يـكون فى غاية الصغر واللطافة ويـكون مقابلا للرائي أو لآلة الرؤية أو لا تـكون الحجب حائلة فانه يجب حصول الرؤية ؛ إذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الأمور لجاز أن يـكون بين أيدينـا

جبال شاهقة ونحن لا ندركها ، وذلك محال على ما سبق بيانه في مسألة الادراك . فاذا ثبت ذلك فهذه شرائط لا يمكن اعتبارها فى حق الله تعالى ؛ لأنها لا تعقل إلا فى حق الأجسام أو ما يقوم بها ، واذا لم يمكن اعتبار هذه الشرائط فى حق الله لرؤيته وجب أن يكون مجرد سلامة الحس وكونه تعالى بحيث يصح رؤيته كافياً فى حصول رؤيته ، فلزم أن تدوم رؤية أصحاب الحواس لله تعالى ، وذلك باطل بالضرورة . فثبت ان القول بأن الله تعالى يصح أن يرى يفضى الى الباطل ، وما يفضى الى الباطل يكون باطلا .

ثم قال فى الجواب عما تمسكوا به : « أولا » أن نقول إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي حاضراً والشرائط تكون حاصلة فانه يجب حصول هذه الرؤية . قال : ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب بأدلة عقلية قاطعة لا يرتاب العاقل فيها ، وأجبنا عن شكوكهم بأجوبة يقينية لا حاجة بنا إلى إعادتها . فاذا كان كذلك سقطت هذه الشبهة .

وهذا الذي أحال عليه قد ذكره فى مسألة السمع والبصر وهي مسألة « الادراك » فذكر (الفصل الأول) فى حقيقته . ثم قال : (الفصل الثاني) فى كيفية حصول هذه المدركية ، زعمت المعتزلة أنه مهما كانت الحاسة سليمة والمرئي حاضراً ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيراً جداً ولا لطيفاً ولا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة وكان المرئي مقابلا للرائي أو فى حكم المقابلة ، فعند اجتماع هذه الشرائط يجب حصول الادراك وعندنا أن ذلك غير واجب ، وهو مذهب أبي الهذيل من المعتزلة . ثم ذكر لهم حجتين .

ثم قال : وأما المخالفون فلهم فى هذه المسألة مقامان : تارة بدعوى الضرورة وتارة بدعوى الاستدلال . أما « الأول » : فتارة يدعون أن ذلك العلم

الضروري حاصل للعقلاء بعد الاختبار ولا حاجة فيه الى ضرب الأمثال . وتارة يثبتون بالاستدلال أن ذلك معلوم بالضرورة ، وبسط كلامهم فى ذلك .

ثم قال : والجواب أن نقول : إما أن تدعي الضروري بخصوص الادراك عند حضور هذه الأمور أو بعدمه عند عدمها . والأول لا نزاع فيه ، والثاني فيه كل النزاع . فان زعمت أنا مكابرون فى هذا الانكار حلفنا بالأيمان المغلظة انا لما رجعنا الى أنفسنا لم نجد العلم بذلك أكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التى توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها .

فهذا الجواب الذي ذكره يقتضى أنه وافق على أن العلم الضروري حاصل بوجود الرؤية عند وجود هذه الشرائط ، وهذا هو أول المسألة ، فانه حكى عن المعتزلة أنه متى تجتمع هذه الشرائط يجب حصول الادراك . قال وعندنا أن ذلك غير واجب . فاذا سلم أن العلم الضروري بحصول الادراك عندحصول هذهالأمور لانزاع فيه كان قد وافق على ما ذكر فيه النزاع ، وإذا كان كذلك ظهر أن ما ذكره من الجواب فى مسألة الرؤية وهو قوله : إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسةمتى كانت سليمة وكان المرئي حاضراً فانه يجب حصول هذه الرؤية . قال : ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب . وكلامه فيما مضى قدوافق فيه على وجوب الرؤية عند وجود الشروط ، لكن لم يوافق على وجوب عدمها عند عدم الشروط ، واذا لم يذكر جواباً عن حجتهم إلا هذا وهذا ليس بجواب صحيح بقيت حجتهم على حالها ، واذا كان كذلك لم يصح نفيه لما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية .

« ثامناً » ولم يمكنه الجواب عما اتفقت عليه الطائفتان فيحجة المقابلة .

الوجه السابع : أنه ذكر الحجة الثانية لنفاة الرؤية : وهي حجة المقابلة . فقال : وهي أن الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلا للرائي ، أو لآلة المرئي .

والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك ، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا . واحترزنا بقولنا : أو لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه فى المرآة . أما المقـدمة الأولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة . وأما المقدمة الثانية فمتفق عليها . ثم قال فى الجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجوه ثلاثة . « الأول » : مابينا فيما مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا هذه الأشياء ، وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال فى هذا المقام . « والثاني » : سلمنا أن المقابلة شرط فى صحة رؤيتنا لهذه الأشياء ، فلم قلتم انها تكون شرطا فى صحة رؤية الله تعالى ؛ فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء ، فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط « الثالث » : سلمنا أنه يستحيل كوننا رائين لله تعالى ؛ ولـكنه لايدل على أنه لا يرى نفسه ، وأنه فى ذاته ليس بمرئي . فأحال على ما تقدم ، وهو لم يذكر هناك إلا مسلكين : «الأول» أنا نرى الجسم الـكبير من البعد صغيراً ، وذلك يقتضى أنا نرى بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة أن الشرائط المذكورة كما أنها حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التى هي مرئية فـكذلك هى حاصلة بالنسبة الى الأجزاء التى هى غير مرئيـة ، ولما كان المرئي من الأشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الأجزاء دون بعض علمنا أن حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب . والمسـلك الثاني لو وجب حصول الادراك عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهباء ؛ لـكن الثانى ظاهر الفساد فالمقدم مثله . بيان الأول : أنا اذا رأينا جسماً كبيراً فلابد وأن نرى جزءاً صغيراً ؛ إذ لو لم نرى جزءاً صغيراً لم نرى مجموع تلك الأجزاء . ثم رؤية الجزء لا تتوقف على رؤية غيره لئـلا يلزم الدور فيجب أن تصح رؤيتنا للجوهر الفرد .

فهاتان الحجتان إن كانتا باطلتين فلا كلام ، وإن كانتا صحيحتين فهما يدلان على إن الرؤية لا تجب عند وجود الشروط الثمانية ، وهو قد سلم في الجواب وجوب الرؤية عند وجود الشروط، فلا تدل هاتان الحجتان على أن الرؤية لا تمتنع عند عدم بعض الشروط الثمانية ، وإذا لم يذكر دليلا على عدم هذا الاشتراط أصلا بقي ماذكره منازعوه من العلم الضروري والاستدلال بأن المرئي لا بد أن يكون مقابلا للرائي أو لآلة الرائي سليماً عن المعارض ، فيجب القول بموجبه وهذا بين واضح .

ولهذا لما كانت مناظرته لنفاة الرؤية هذه المناظرة الضعيفة كان كلامهم فيها أرجح من كلامه ، وهذه عادته يعجزعن مناظرة أهل الباطل ، ويأخذ ما يحتجون به فيحتج به على أهل الحق فلا ينصف أهل الحق ولاينفعهم ، ولا يرد اهل الباطل ويدفعهم ، وإنما فيه جدال وحجاج لبس فيه الحق بالباطل مع هؤلاء وهؤلاء . وإذا كان الامر كذلك لم يمكن له الجواب عما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية كما تقدم .

« تاسعة » ان ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وقد كابرهم فيه .

الوجه الثامن : أن يقال : ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وبعضه باطل ، وهؤلاء الذين وافقوهم على نفي العلو وأثبات الروية يكابرونهم في الحق كما يدفعون باطلهم ، ولهذا كان كلا الطائفتين تقول الحق والباطل. وإذا كان مثبتة الرؤية مع نفي العلو أقرب إلى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو ، وذلك أن كونهم لم يشترطوا في الحاسة إلا مجرد سلامتها ليس بسديد ، فان الحواس تختلف بالقوة والضعف ، فقد يكون بصر أحد من بصر وسمع أقوى من سمع ، وشم أقوى من شم ، وذوق أقوى من ذوق وهذا موجود في البهائم وفي الآدميين ، ولهذا يرى أحدهم من الأشياء الدقيقة اللطيفة مالا يراه الآخر ، ويرى من الأمور البعيدة مالا يراه الآخر ، ويرى من النور والشعاع والبياض مالا

يراه الآخر ، وكذلك قد يسمع الأصوات البعيدة والأصوات القريبة مالا يمكن الآخر أن يسمعه . وإذا كان الأمر كذلك فقوة إدراك العباد وحركاتهم فى الآخرة يجعلها الله أعظم من قوى إدراكهم وحركاتهم فى الدنيا وهذا ظاهر بين .

وقولهم : لايكون على القرب القريب ، ولا على البعد : البعيد ولا يكون صغيراً لطيفاً . هذا إنما اشترط لعجز البصر عن إدراك ما يكون كذلك لا لأن ذلك ممتنع فى نفسه ، وإلا فيمكن أن يقوى بصر العبد حتى يرى القريب والبعيد واللطيف ، وليس هذا ممتنعاً فى ذاته . يبين ذلك أن القرب والبعد والصغر والكبر من الامور الاضافية ، قد يكون صغيراً بالنسبة الى بصر هذا الرائي ما ليس بصغير بالنسبة الى بصر غيره ، وكذلك فى القرب والبعد ، وكذلك قولهم : أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة . فان رؤية ما وراء الحجاب ليس بممتنع فى نفسه بل لعجز البصر عنه ، فان الله يرى كل شيء ولا تحجبه السموات والأرض وسائر الحجب .

وكذلك قولهم ، أن يكون مقابلا للرائي . فقد ثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود فاني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي » لكن هذا يدل على أنه لا يشترط فى الرؤية أن يكون المرئي أمامه ؛ لكن لا يدل على أنه لا يشترط أن يكون بجهة منه ، فانما خلفه بجهة منه .

«عاشراً» تناقضه فيما حكاه عن أصحابه في إمكان رؤية ما ليس في جهة .

الوجه الثامن (١) أنه قال هنا : إن أصحابه نازعوا فى هذه المقدمة ، وقالوا : لانسلم أن كل مرئي فانه يختص بالجهة ؛ بل لا نزاع أن الأمر فى الشاهد كذلك ، فلم قلتم : إن كل ما كان كذلك فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك

(١) وهو العاشر حسب عد الأوجه .

وهذا تسليم لكون الواحد منا لا يرى الا ما يكون فى الجهة ، فمنازعته لذلك فى هذا الكتاب ودعواه أن ذلك ليس بشرط فى رؤية الأشياء المرئية مخالف لما ذكره من تسليم أصحابه ، وذلك خلاف ما ذكره من أنه لا يشترط شيء من هذه الشروط فى رؤية الأشياء المرئية .

« الحادى عشر » أن المنازع يقول هذه الحجة بديهية ، ولا يقررها على هذا الوجه .

الوجه التاسع : أن قوله : لم قلتم : إن كل ما كان كذلك فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك ، وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية ، أو استدلالية . يقال له : المنازع يقول إنها بديهية .

قوله : فان كانت بديهية لم يكن فى اثبات كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجة الى هذا الدليل ، وذلك لأنه قد ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة ، وثبت أن الباري قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري بأن كل ما يثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك . يقال له : إن المنازع لا يقرر الحجة على هذا الوجه ، ولا يدعي أن كل ما يثبت فى الشاهد فانه يجب أن يكون فى الغائب كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل ، والفرق ظاهر بين دعوى الضرورة والبديهة فى الشيء المعين الخاص ، والشيء العام الكلي . فاذا قال القائل : العلم الضروري بأن كل مرئي فى الشاهد والغائب لابد أن يكون بجهة من الرائي ، والعلم الضروري حاصل بأن الغائب كالشاهد فى هذا الأمر الخاص. لم يستلزم هذا أن يقول : إن العلم الضروري حاصل بأن كلما يثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك . والمقدمة المذكورة هى قوله : كل مرئي فلابد وأن يكون فى الجهة . وهذا قالوه قولا عاما مطلقاً لم يثبتوه بقياس الغائب على الشاهد حتى يصوغوه الصوغ الذي ذكره ويدخل فيه تلك القضية العامة الكاذبة .

« الثاني عشر » أن ما ذكره حجة ثانية .

الوجه العاشر : أن ما ذكره إن كان حجة كان حجة ثانية على المطلوب ، فانه من الممكن أن يستدل بكونه قائماً بالنفس على كونه مختصاً بالجهة ، ويحتج بكونه مرئياً على كونه مختصاً بالجهة ، ويحتج بكونه موجوداً على أنه إما أن يكون مبايناً لغيره ، أو محايثا له . وتعدد الأدلة على المطلوب الواحد ليس بممتنع .

« الثالث عشر » قد يقال لا يختص ذلك بالشاهد .

الوجه الحادى عشر : أن ما ذكره من الحجة قد يقال فيه نحن نعلم بالاضطرار أن كلما يقوم بنفسه فانه لابد أن يكون مختصاً بجهة بحيث يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يختص الكلام بالشاهد ثم يقاس عليه الغائب ؛ بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقاً كما تقدم ذكره .

« الرابع عشر » تقرير ذلك تقريراً مفيداً .

الوجه الثاني عشر : أن ذلك إذا قررناه بالدليل قرر تقريراً يفيد بأن يقال: ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وهذا مما فارق به الموجود المعدوم ، فالموجب لذلك إما كونه موجوداً قائماً بنفسه ، أو ما يندرج فيه الموجود الواجب لنفسه ، أو ما يختص بالممكن أو المحدث ، ويساق الكلام الى آخره . كما ذكر فى حجة المباينة والمحايثة ؛ لا يقول عاقل إن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك ، ولكن ذكر الحجة على هذا الوجه القبيح الذي يظهر بطلانه لما فى ذلك من التنفير والتقبيح لقول منازعيه ، وهذه ليست حال أهل العلم والعدل ؛ بل حال الجاهل أو الظالم .

« الخامس عشر » نقد قوله ان ذلك تطويل من غير فائدة .

الوجه الثالث عشر : قوله : فاذا كان هذا الوجه حاصلا فى اثبات كونه تعالى فى الجهة كان اثبات كونه فى الجهة بكونه مرئياً ، ثم اثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويلا من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان . يقال : لو قدر أنما ذكرته من حجة القيام بالنفس صحيح لم يكن اثبات الجهة بطريق الرؤية تطويلا من غير فائدة ؛ بل هو اثبات لها بطريق آخر غير

الأولى؛ فان الاستدلال على كون الشيء في الجهة بكونه قائماً بنفسه غير الاستدلال على ذلك بكونه مرئياً مشهوداً ، واذا كان هذان دليلان متغايران لم يجز أن يكون ذكر أحدهما متضمناً للآخر ، ولا أن يكون ذكر الآخر تطويلاً . أقصى ما يقال : إن العلم بالمقدمتين التي في الدليلين يستفاد من وجه واحد وهو الضرورة أو قياس الغائب على الشاهد إما مطلقاً كما ذكره أو قياساً صحيحاً ملخصاً بالتقسيم الحاصر الجامع بين النفي والاثبات أو بغيره كما يسلكه أهل الاثبات . واذا كان الدليل على مقدمة في دليل كالدليل على مقدمة في دليل آخر لم يوجب أن يكون أحد الدليلين متضمناً للآخر ويكون ذكر الآخر تطويلا بلا فائدة .

« السادس عشر » الجواب عن قوله: وأما ان قلنا ليست بديهية الخ .

الوجه الرابع عشر [قوله] : وأما ان قلنا كل مرئي فهو مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية فحينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة يقينية . فهذا كلام صحيح ؛ لكن كان ينبغي له اذا كان ذاكراً لحجج منازعيه أن يذكر ما يستدل به الناس على ذلك ، فتركه لذلك تقصير وخيانة في المناظرة ، ونحن لم نلتزم الكلام في تقرير هذه المسائل ابتداءاً ، وإنما تكلمنا على ما ذكره من حججه وحجج منازعيه .

« السابع عشر » أن قولك : وهم يقولون لا نعقل أنه يرى لا صغيراً الخ الزام جدلي .

الوجه الخامس عشر : قوله: وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلا أو في حكم المقابل للرائي فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز ، فاذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أن يقال إن المرئي في الشاهد وان وجب كونه مقابلا إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك .

فيقال له : هذا إلزام جدلي وليس بحجة فى المناظرة ولا النظر كما تقدم ؛ فانه يقال : لابد وأن يكون فى الجهة ما ذكرته فى صورة الالزام إن كانت مساوية لصورة النزاع ، فما ذكروه فى صورة النزاع حجة فى موضعين، وغايته أن يكونوا اخطؤا فى صورة الالزام وهي صورة النقض والمعارضة . وإن لم تكن مساوية لها لم يكن النقض والمعارضة والالزام صحيحاً . ويقول لك المناظر : الفرق بين صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت ، فان صح الفرق بطل النقض ، وان بطل الفرق منعت الحكم فى صورة النقض ؛ إذ ليس مجمعاً عليه بين الأمة .

« الثامن عشر » انهم يقولون لا يرى الا كبيراً عظيما الخ .

الوجه السادس عشر : أنهم يقولون : نقول إنه لا يرى إلا كبيراً عظيما ؛ لا نقول إنه يرى لا صغيراً ولا كبيراً ؛ بل نقول انه يرى عظيما كبيراً جليلا كما سمى ووصف نفسه بذلك فى الكتاب والسنة ، ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكره حجة عليه . وأما قوله : ممتداً فى الجهات مؤتلفاً من الأجزاء . فلا نسلم أنا لا نعقل مرئياً فى الشاهد إلا مؤتلفاً من الأجزاء ؛ فان المرئيات مثل الشمس والقمر ونحو ذلك هو شيء واحد لا نعلم لا بحس ولا ضرورة أنها مركبة من الأجزاء المفردة ، وهذا مما لا خلاف فيه بين الناس أن هذا التركيب ليس معلوماً بالحس ولا بالضرورة بل هي من أدق مسائل النزاع بين الخلق .

« التاسع عشر » ما تريد بممتد مؤتلف .

الوجه السابع عشر : أن يقال : ما تريد بقولك ممتد مؤتلف . أتريد أنه مركب من الأجزاء وأنه يجوز تفريقه ، فليس كلما نشاهده كذلك . أم تريد به أن منه شيئاً ليس هو الشيء الآخر ، فنحن نقول كل ما يرى فى الشاهد والغائب لابد وأن يكون كذلك .

« العشرون » ان يقال : واجب الوجود أولى بالرؤية من الممكن .

الوجه الثامن عشر : أن يقال : لا يعقل مرئي إلا موصوف بما هو المرئي المشهود موصوف به من صفات الموجود التى استحق بها جواز رؤيته أو ما هو

بأبلغ فى الوجود واستحقاق الرؤية منه . فاذا كنا نرى الموجود الذي يجوز عدمه فما لا يجوز عدمه أولى . فاذا كنا نرى ما هو فى جهة وهو مجتمع يجوز تفريقه وتقسيمه فالمجتمع الذى لا يجوز تفريقه وتقسيمه أولى بالرؤية ؛ لكن لا يمكن أن نقول اذا رأينا ما هو بجهة مرئياً أن يكون ماليس فى الجهة أولى بالرؤية . واذا رأينا ما هو مجتمع فما ليس بمجتمع (١) ولا متفرق أولى بالرؤية . وقد ذكرنا غير مرة أن الأقيسة والأمثال المضروبة فى باب الالهيات إذا كانت من باب التنبيه والأولى فى النفي والاثبات فهي من جنس ما ورد به الكتاب والسنة .

فصل

قوله : (الشبهة الرابعة) تمسك الكرامية برفع الأيدي الى السماء .

ثم قال الرازى : (الشبهة الرابعة) تمسكوا برفع الأيدى إلى السماء . قالوا : وهذا شيء يفعله جميع أرباب النحل فدل على أنه تقرر فى عقول جميع الخلق أن إلههم فوق .

ثم قال فى الجواب : إن هذا معارض بما تقرر فى عقول جميع الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض ، ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم فى الأرض لم يدل على ماذكروه على أنه فى السماء . وأيضا فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدى الى السماء لوجوه أخرى (٢) وراء اعتقادهم أن خالق العالم فى السماء .

« فالأول » أن أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار وأنها إنما تظهر من جانب السماوات .

---

(١) بالأصل زيادة : أولى .

(٢) هذه الكلمة ليست في النقض . وهي في التأسيس .

و « الثاني » أن مبنى حيـــــاة الخلق على استنشاق النفس وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء ، والهواء ليس موجوداً إلا فوق الأرض ؛ فلهذا السبب كان ما فوق الأرض اشرف مما تحت الأرض .

« الثالث » أن نزول الغيث من جهة الفوق ، ولما كانت هذه الأشياء التى هي منافع الخلق انما تنزل (١) من جانب السموات لا جرم كان ذلك الجانب عندهم اشرف ، وتعلق الخاطر بالاشرف أقوى من تعلقه بالأخس فهذا هو السبب فى رفع الأيدى الى السماء . وأيضاً فانه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل القبلة قبلة لصلاتنا . وأيضاً أنه تعالى جعل الملائـكة وسـائط فى مصالح هذا العالم ، قال الله تعالى : (فالمدبرات أمراً) وقال : (فالمقسمات أمراً) وأجمعوا على أن جبريل عليه الســـلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة ، وميكائيل ملك الأرزاق ، وملك الموت ملك الوفاة ، وكذلك القول فى ســائر الأمور . واذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدى الى السماء رفع الأيدى الى الملائكة (×)

وهـــذه الشبهة ذكرها في نهايته

وهذه الحجة ذكرها فى « نهايته » فقال : وثالثها التمسك بالاتفاق من الأمم المختلفة الآراء على الاشارة الى فوق عند الدعاء وطلب الاجابة من الله ، وأن ذلك يدل على علمهم الضروري أن الذي يطلب منـــه تحصيل المطـالب وتيسير العسير فى تلك الجهة ؛ ولهذا لما قال النبي ﷺ للامة «أين ربك ؟ قال : فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة » .

وقال : والجواب عما تمسكوا به من الاشارة الى فوق سببه الالف والعادة وجريان الناس على ذلك ؛ فانهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً الا جسما ، فـكما أن

---

(١) هذه الجملة : التي هي منافع الخلق انما تنزل الخ . موجودة في التأسيس .

(×) ص ٧٦ ، ٧٧ .

من لم يشاهد إلا انسانا أسود فحين يمثل فى نفسه إنسانا يخاطبه إنما يسبق الى نفسه أنه اسود لا غير ، ومن لم يسمع من اللغات الا العربية فحين يمثل فى نفسه معنى إنما يسبق الى نفسه التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرب ، و كذلك سبق الى الوهم أن من يدعو حياً عالماً قادراً على ما يشاء معنى الأحياء القادرين ويتبع ذلك أنه فى مكان ولأن العلو اشرف لأن الأنوار فيه ، ولأن الرأس لما كان اشرف الأعضاء كان ما يليه أشرف الجهات ، فيسبق الى فهم الدعي أن يعتقد عظمته اذا كان فى جهة وجب أن يكون فى جهة العلو ، فلسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الاشارة الى السماء ، ثم ان الاخلاف أخذوا ذلك عن الاسلاف مع مشاركتهم لهم فى هذا التخيل ، فظهر أن سبب ذلك هو الالف ، فلا يكون صواباً . وأما حديث الأمة فهو من الآحاد ، ثم لو صح لكان سببه ما ذكرنا من الالف .

الجواب « اولا » ان الاستدلال بذلك حجة اهل الاثبات حتى الأشعري وائمة اصحابه

والكلام على ماذكره من وجوه : « الأول » أن الاستدلال برفع الايدي والأبصار الى السماء عند الدعاء على أن الله فوق هو حجة أهل الاثبات المثبتين الصفات من السلف والخلف ، ليس ذلك مختصاً بالكرامية ؛ بل من أشهر المحتجين به أئمة أصحاب الأشعري وذووه .

النقل عن الأشعري

وقال أبو الحسن الأشعري : فان قال قائل : ما تقولون فى الاستواء . قيل له إن الله مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وقال سبحانه : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال سبحانه : (بل رفعه الله إليه) وقال سبحانه : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال فرعون : (يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً) فأكذب موسى فى قوله ان الله فوق السموات.

وقال سبحانه وتعالى : (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فاذاهي تمور) والسموات فوقها العرش ، وانما أراد العرش الذي هو على السموات ، الا ترى أن الله ذكر السموات فقال : (وجعل القمر فيهن نوراً) ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعاً وأنه فيهن جميعاً . قال ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون ايديهم اذا دعوا نحو العرش كما لا يحطونها اذا دعوا نحو الأرض . وهذا الاحتجاج منه باجماع المسلمين على رفع أيديهم فى الدعاء على أن الله فوق السموات لأنهم إنما يرفعوها اليه نفسه لا إلى غيره من المخلوقات .

النقل عن صاحبه ابن مهدي الطبري

وقال صاحبه ابو الحسن علي بن مهدي الطبري : قال الباهلي : فان قيل لنا ما معنى رفع أيدينا الى السماء ، وقوله : (والعمل الصالح يرفعه) . قلنا : تأويل ذلك أن ارزاق العباد لما كانت تأتي من السماء جاز أن نرفع أيدينا الى السماء عند الدعاء ، وجاز أن يقال : أعمالنا ترفع الى الله لما كانت حفظة الأعمال إنما مساكنهم فى السماء . قال الطبري : قيل له : إن كانت العلة فى رفع أيدينا الى السماء أن الأرزاق منها وأن الحفظة مساكنهم فيها جاز أن نخفض أيدينا فى الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش وأنها قرارهم ومنها خلقوا ، ولأن الملائكة معهم فى الأرض ؛ فلم تكن العلة فى رفعها الى السماء ما وصفه ، وانما أمرنا الله تعالى برفع ايدينا قاصدين اليه برفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه .

النقل عن القاضي ابي بكر

وقال القاضي ابو بكر الباقلانى فى كتابه « التمهيد » وفى « الابانة » : فان قال قائل : أتقولون : إنه فى كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ؛ بل هو مستوعلى عرشه كما أخبر فى كتابه . فقال : (الرحمن على العرش استوى) وقال تعالى : (إليه يصعد الكلم الطيب ، والعل الصالح يرفعه) وقال (أأمنتم من فى السماء

أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) قال : ولو كان فى كل مكان لكان فى بطن الانسان وفمه والحشوش والمواضع التى يرغب عن ذكرها ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص (١) بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، واحتيج ان يرغب اليه الى نحو الأرض و الى خلفنا والى يميننا والى شمالنا وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

وهذا تصريح بأن الأيدى إنما ترفع الى الله نفسه ، وانه يجب أن يصح رفعها إليه حيث كان ، وانه انما اختص رفعها بجهة العلو لأن الله هناك إذ لو لم تجب صحة رفعها الى جهته لم يجب إذا كان فى كل مكان أن يصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا وأيماننا وشمائلنا ، فان ذلك إنما يلزم إذا لزم أن يشار اليه حيث كان. وهذا الذى قاله أبلغ من جواز الاشارة اليه ؛ فانه أوجب أن يصح الاشارة والرغبة الى غير جهة الفوق لو كان فيها ، وهذه الحجة انما تصح اذا كانت الاشارة بالأيدي الى فوق اشارة اليه نفسه إذ لو لم يكن كذلك لقال له منازعه فعندك الاشارة بالدعاء ليست اليه ، واذا كان كذلك لم تكن الاشارة اليه واجبة بحال وانما هو معنى يختص بجهة فوق غير كون الله تعالى هناك ، واذا كنت موافقي على هذا يلزم اذا كان فى كل مكان أن يشار فى الدعاء الى سائر الجهات كالسفل واليمين واليسار ، لأن عندك الاشارة بالأيدى ليست اليه وانما هي لأمر يختص بالجهة العالية غير الله ، وهذا من احتجاج الأولين والآخرين .

النقل عن ابن قتيبة

قال أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى « كتاب مختلف الحديث » له : نحن نقول فى قوله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) أنه معهم يعلم ماهم عليه ، كما تقول لرجل وجهته الى بلد شاسع : احذر التقصير فانى معك . تريد أنه لا يخفى علي تقصيرك . و كيف يسوغ لأحد أن يقول انه سبحانه وتعالى

(١) بالأصل زيادة : مالم يكن .

بكل مكان على الحلول مع قوله : (الرحمن على العرش استوى) ومع قوله : (إليه يصعد الكلم الطيب) وكيف يصعد اليه شيء هو معه ، وكيف تعرج الملائكة والروح اليه وهي معه ، ولو أن هؤلاء رجعوا الى فطرهم وما ركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق لعلموا أن الله هو العلي وهو الأعلى ، وأن الأيدي ترفع بالدعاء اليه ، والأمم كلها عربها وعجمها يقولون أن الله في السماء ما تركت على فطرها ، وفى الانجيل أن المسيح قال للحواريين : إن أنتم غفرتم للناس فان أباكم الذى فى السماء يغفر لكم ظلمكم ، أنظروا إلى طير السماء فانهن لا يزرعن ولا يحصدن وأبوكم الذي في السماء هو يرزقهن . ومثل هذا فى الشواهد كثير .

النقل عن ابن خزيمة

وقال الامام أبو بكر بن اسحاق بن خزيمة في « كتاب التوحيد » : باب ذكر البيان ان الله عز وجل فى السماء كما أخبرنا فى محكم تنزيله وعلى لسان نبيه وكما هو مفهوم فى فطر المسلمين علماؤهم وجهالهم وأحرارهم ومماليكهم وذكرانهم وإناثهم بالغوهم وأطفالهم ، كل من دعا الله عز وجل فانما يرفع رأسه الى السماء ويمد يديه الى الله تعالى إلى الأعلى لا الى الأسفل .

النقل عن الخطابي

وقال أبو سليمان الخطابي فى « كتاب شعار الدين » وهو فى أصول الدين : القول فى أنه مستو على العرش . هذه المسألة سبيلها التوقيف المحض ولا يصل اليه الدليل من غير هذا الوجه وقد نطق الكتاب فى غير آية ووردت به الأخبار الصحيحة ، فقبوله من جهة التوقيف واجب . والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز . وقد قال أبو عبد الله مالك بن أنس رحمه الله وسئل عن قول الله : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . وذكر المواضع التى فى القرآن من ذكر العرش ، وقوله (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض) وقال : (أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصباً) وقال (تعرج الملائكة والروح

اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وقال: (بل رفعه الله اليه) وقال: (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال حكاية عن فرعون أنه قال : (يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع الى إله موسى) فوقع قصد الكافر الى الجهة التي أخبره موسى عنها ، لذلك لم يطلبه فى طول الأرض وعرضها ، ولم ينزل الى طبقات الأرض سفلا ، فدل ما تلوناه من هذه الآيات على أن الله فى السماء ، ومستو على العرش ، ولو كان بكل مكان لم يكن لهذا الاختصاص معنى ولا فيه فائدة . قال وقد جرت عادة المسلمين خاصتهم وعامتهم أن يدعوا ربهم عند الابتهال والرغبة اليه ويرفعوا أيديهم الى السماء ، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو فى السماء سبحانه وتعالى .

قال : واعترض من خالف هذا بقوله : (وهو الله في السماوات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم) و بقوله : (وهو الذى في السماء إله وفى الأرض إله) و بقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم) ونحو هذا من آي القرآن . وهذا لا يقدح فى الآي التى تلوناها قبل ولا يخالفها ، والخبر عن حال الشيء وصفته من جهة غير الخبر عن نفس الشيء وذاته ، وانما هذا كقول القائل : فلان فى السوق معروف وفى البلاد . وجائز أن يكون فلان في بيته وقت هذا الكلام غائباً عن السوق وعن البلاد ؛ وانما المعنى فى هذه الآي اثبات علمه وقدرته في السماء والأرض ، وهو فى الآي المتقدم إخبار عن الذات والاستواء على العرش حسب من غير قران لذلك بصلة أو تعليق له بشيء آخر ، فأحد الكلامين قائم بنفسه ، والكلام الآخر إنما سيق لغيره وتعدى الى ما سواه وهو يجمع قضيتين اثنتين ، والكلام الأول قضية واحدة .

قال : وزعم بعضهم أن معنى الاستواء ها هنا الاستيلاء ونزع فيه ببيت

مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله (١) ولو كان معنى الاستواء هاهنا الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة ، لأن الله قد أحاط ملكه وقدرته بكل الأشياء ، و بكل قطر و بقعة من السموات والأرض وتحت الثرى ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر . ثم إن الاستيلاء انما يتحقق معناه عند المنع عن الشيء ، فاذا وقع الظفر قيل استولى عليه ؛ فأي منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده . و كذلك لو كان بكل مكان كما زعموا لم يكن لتخصيصه العرش بالذكر فائدة ، فثبت أنه ليس المعنى الا ما أشار اليه التوقيف .

فان قيل : إن اضافة العرش اليه كاضافة البيت اليه وهو لم يجعله ليسكنه فكذلك لم يجعل العرش للكينونة والاستواء عليه . قيل إن العرش لا يشبه البيت فيما ذكرتموه ، وذلك لأن البيوت تتخذ غرفا وعادة لتكون وقاية من الحر والبرد ومأأشبههما من وجوه الأذى والله متعال عن هذه الصفات ، والعرش والسرير إنما يتخذ ليتمجد وليستكبر بهما ، فقياسكم للجمع بين الاثنين قياس فساد.

النقل عن القاضي أبي يعلى

وقال القاضي أبو يعلى فى « كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات » لما تكلم على حديث العباس قال : فاذا ثبت أنه على العرش فالعرش فى جهة وهو على عرشه. قال : وقد منعنا فى كتابنا هذا فى غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك لأن أحمد قد اثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه فى السماء ، و كل من أثبت هذا أثبت الجهة وهم أصحاب ابن كرام وابن مندة الأصبهاني المحدث ، والدلالة عليه أن العرش فى جهة بلا خلاف ، فقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه ، فاقتضى أنه فى جهة ؛ ولأن كل عاقل من مسلم و كافر اذا دعا فانما يرفع يديه و وجهه الى نحو السماء وفى هذا

---

(١) وهو : قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

كفاية ؛ ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول ليس هو فى جهـــة ولا خارجا منها ، وقائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده فى موضع ما و بين قوله طلبته فاذا هو معدوم . قال : وقد احتج ابن منده على إثبـــات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله على العرش وأنه فى السماء وجاءت السنة بمثل ذلك و بأن الجنة مسـكنه وأنه فى ذلك وهذه الأشياء أمكنة فى نفسها ، فدل على أنه فى مكان .

« ثانيا » تواترت السنن واتفـــق البشر على الاشارة في الدعاء وغيره الى الله

الوجه الثاني : أن الاشارة الى فوق الى الله فى الدعاء وغير الدعاء باليد والأصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الاشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين ، قال تعالى : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضـاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام) وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ : « ما من حاكم يحكم بين الناس إلا حبس يوم القيامة وملك آخـذ بقفاه حتى يوقفه على جهنم ، ثم يرفع رأسه الى الله عز وجل فان قال ألقه ألقاه فى مهوى فيهوى أربعين خريفاً » رواه الامام أحمد فى مسنده ، وابن ماجه فى سننه بمعناه ؛ وعن أبى هريرة : « أن رجلا أتى النبي ﷺ بجارية سوداء عجمية ، فقال : يا رسول الله علي عتق رقبة مؤمنة ، فقال لها رسول الله ﷺ أين الله فأشـارت الى السماء بأصبعها السبابة ، فقال لها : من أنا فاشارت بأصبعها الى رسول الله ﷺ والى السماء أي أنت رسول الله ، فقال أعتقها » رواه أحمـد فى مسنده والبرقي فى مسنده أيضـاً ، و رواه ابن خزيمة فى التوحيد وقد اشترط فيه أن لا يحتج فيـــه إلا بحديث صحيح ، واسناده عن يزيد بن هارون : أخبرنا المسعودي ، عن عوف بن عبد الله ، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله ، عن أبى هريرة مثله : « وقال لجارية سوداء لا تفصح فقال إن علي رقبـة مؤمنة وقال لها رسول الله ﷺ من

ربك ؟ فأشارت بيدها إلى السماء ، ثم قال : من أنا ؟ فقالت بيدها ما بين السماء إلى الأرض — تعني رسول الله — » والباقي مثله ، ورواه أيضاً من حديث أبي داود الطيالسي ، عن المسعودي بهذا الاسناد مثله ، وقال أيضاً : « بجارية عجماء لا تفصح ، وقال أعتقها » وقال فقال المسعودي مرة « أعتقها فانها مؤمنة » وقد روى نحو هذا المعنى عن عبيد الله بن عبد الله الزهري مسنداً عن ابي هريرة ومرسلا ، ورواه الامام أحمد وابن خزيمة أيضاً من حديث معمر ، عن الزهري ، عن عبيد الله بن عبد الله ، عن رجل من الأنصار : « أنه جاء بأمة سوداء ، فقال يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة ، فان كنت ترى هذه مؤمنة فاعتقها ، فقال لها رسول الله ﷺ : أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟ قالت نعم . قال : أتشهدين أني رسول الله ؟ قالت : نعم . قال : أتؤمنين بالبعث بعد الموت ؟ قالت : نعم . قال : أعتقها » ورواه مالك ، عن ابن شهاب ، عن عبيد الله ، عن النبي ﷺ .

قال ابن خزيمة : لست أنكر أن يكون خبر معمر ثابتاً صحيحاً ليس بمستنكر لمثل عبيد الله بن عبدالله أن يروي خبراً عن أبي هريرة عن رجل من الأنصار لو كان متن الخبر متناً واحداً ، فكيف وهما متنان ، وهما على حديثان لا حديث واحد : حديث عون بن عبد الله فى الامتحان إنما أجابت السوداء بالاشارة لا بالنطق ، وفى خبر الزهري أجابت السوداء بنطق نعم بعد الاستفهام لما قال لها : أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟ — فى الخبر أنها — قالت نعم »وكذلك عند الاستفهام لما قال لها : « أتشهدين أني رسول الله ؟ قالت : نعم » نطقاً بالكلام ، والاشارة باليد ليس النطق بالكلام . وفى خبر الزهري زيادة الامتحان بالبعث بعد الموت لما استفهمها « أتؤمنين بالبعث بعد الموت » .

وهذا الذي قاله ابن خزيمة يحققه أن هذا الحديث رواه القاضي أبو أحمد

العسال (١) فى « كتاب المعرفة » له من حـديث محمد بن عمرو عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة ؛ ولهذا يقال إنه حديث حسن صحيح ، ومثلما روى أبو عثمان النهدي ، عن سلمان الفارسى ، قال قال رسول الله ﷺ :« إن ربكم حيي كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً » رواه أبو داود وابن ماجـه والترمذي ، وقال : حـديث حسن غريب ، قال و رواه بعضهم ولم يرفعه . وهذا لا يضر ، لأنه إذا كان موقوفا على سلمان فمثل هذا الـكلام لا يقال إلا توقيفاً . وقد أخبر فى هذا الحديث أن العبد يشير بيديه و يرفعها الى الله سبحانه . و كذلك الحديث الذي فى (٢) عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله ﷺ « الصلاة مثنى مثنى ؛ تشهد فى كل ركعتين ، وتخشع وتضرع ، وتمسكن ثم تقنع يديك يقول ترفعها الى ربك مستقبلا ببطونها وجهك وتقول يارب يارب ومن لم يفعل ذلك فهو خداج » . فاخبر فيه أنه «يقنع يديه » أي يرفعها ، وأنه يرفعها الى ربه.

وفى الحديث المشهور الذي فى صحيح مسلم ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جابر فى صفة حجة الوداع وهو الحديث الطويل المشهور أكثر حـديث روي فى حجة الوداع قال « فلما كان يوم التروية توجهوا الى منى، فاهلوا بالحج، وركب النبي ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس ، وأمر بالقصواء فرحلت له ، فأتى بطن الوادي فخطب الناس، وقال : إن دماءكم وأموالـكم عليـكم حرام كحرمة يومكم هذا، فى شهركم هذا ، فى بلدكم هذا ، الا كل (٣) من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة ، وان أول دم أضع من دماءنا دم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعا فى بني سعد فقتلته هذيل ، وربا الجاهليـة موضوع ، وأول ربا أضع ربا

---

(١) القاضي محمد بن أحمد بن ابراهيم الاصبهاني صاحب التصانيف (م ٣٤٩) .

(٢) بياض بالأصل مقدار كلمة . والحديث رواه البيهقي انظر جـ ٢ ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

(٣) في صحيح مسلم : الأكل شيء من أمر الجاهلية .

عباس بن عبد المطلب فانه موضوع كله ، واتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه ، فان فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، وقد تركت فيكم مالن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله ، وأنتم تسألون عنى فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت ، فقال بأصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكتها الى الناس : اللهم اشهد ، اللهم اشهد ، ثلاث مرات ، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر ، ولم يصل بينهما شيئاً ، ثم ركب حتى أتى الموقف » وذكر تمام الحديث . فأشار بأصبعه السبابة وحدها الى فوق بابلاغ (١) الاشارة : اللهم اشهد ثلاث مرات ، يجمع بين الاشارة الحسية المرئية والعبارة الحسية المسموعة .

وفى صحيح البخاري عن عكرمة ، عن ابن عباس « أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر وقال : « يا أيها الناس أي يوم هذا ؟ قالوا : هذا يوم حرام . قال : فأي بلد هذا ؟ قالوا : بلد حرام . قال : فأي شهر هذا ؟ قالوا : شهر حرام . قال فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ، فى بلدكم هذا ، فى شهركم هذا — فأعادها مراراً ثم رفع رأسه — فقال اللهم هل بلغت ، اللهم هل بلغت — قال ابن عباس والذي نفسي بيده إنها لوصيته الى أمته — فليبلغ الشاهد الغائب ، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » وقد أخبرنا هنا « أنه رفع رأسه ، وقال اللهم أشهد » وعن سعد ابن أبي وقاص ، قال : « مر علي النبي ﷺ وأنا أدعو باصبعي فقال : أحد ، أحد ، وأشار بالسبابة » رواه الامام أحمد وأبو داود والنسائي . واخرج الترمذي والنسائي من حديث أبي ، عن أبي هريرة نحوه ، وقال حسن غريب . قالوا :

---

(١) كذا بالأصل . ولعله بأبلغ .

ومعناه أشر بواحدة ، فان الذي تدعوه واحد ، وهذا نص بين فى أن الاشارة الى الله حيث قال له : « أحد ، أحد » أي أحد الاشارة فاجعلها باصبع واحدة ، فلو كانت الاشارة الى غير الله لم يختلف الأمر بين أن يكون بواحدة أو أكثر ، فعلم أن الاشارة لما كانت الى الله وهو إله واحد أمره أن لا يشير الا باصبع واحدة لا باثنين .

وكذلك استفاضت السنن بأنه يشار بالأصبع الواحدة فى الدعاء فى الصلاة وعلى المنابر يوم الجمعة ، وفى غير ذلك : فعن ابن عمر قال : « كان رسول الله ﷺ اذا جلس فى الصلاة وضع يديه على ركبتيه ، ورفع أصبعه اليمنى التى تلي الابهام فدعا بها ويده اليسرى على ركبته باسطها عليها » وفى رواية « كان اذا جلس فى الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى ، وقبض أصابعه كلها وأشار بأصبعه التى تلي الأبهام ، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى » رواهما أحمد ومسلم والنسائى ، وروى الثانى أبو داود أيضاً ، وعن عبد الله بن الزبير قال : « كان رسول الله ﷺ إذا قعد فى الصلاة جعل قدمه اليسرى تحت فخذه اليمنى وساقه ، وفرش قدمه اليمنى ، ووضع يده اليسرى على ركبة فخذه اليسرى ، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ، وأشار باصبعه » وأشار بعض الرواة «بالسبابة » رواه أحمد ومسلم وأبو داود ، وعن ابن الزبير أيضاً قال: « كان رسول الله ﷺ إذا جلس فى التشهد وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى وأشار بالسبابة ، ولم يجاوز بصره إشارته » رواه أحمد وأبو داود والنسائى ، وعن وائل ابن حجر أنه قال فى صفة صلاة النبي ﷺ : قعد فافترش رجله اليسرى ، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى ، وحد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى ، ثم قبض ثنتين من أصابعه وحلق حلقة ، ثم رفع أصبعه فرأيته يحركها يدعو بها » وفى رواية « يقول هكذا وحلق الأبهام والوسطى وأشار بالسبابة » ورواه أحمد وأبو داود

والنسائي وابن ماجه. وعن مالك بن نمير الخزاعي عن أبيه قال : رأيت النبي ﷺ واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى ، رافعاً أصبعه السبابة قد حناها شيئاً » رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه .

وعن حصين بن عبد الرحمن قال : « رأى عمارة بن رؤيبة بشر بن مروان وهو يدعو فى يوم جمعة ، فقال عمارة : قبح الله هاتين اليدين ، لقد رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر ما يزيد على هـذه يعنى السبابة » وفى رواية « رأيت رسول الله ﷺ وهو فى المنبر ما يزيد على هذه يعنى السبابة » وفى رواية «رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يخطب إذا دعا يقول هكذا ، فرفع السبابة وحدها » وهـذا الحديث رواه أحمد ومسلم وأبو داود ، وفى سنن أبى داود عن ابن عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما ، والاستغفار أن تشير باصبع واحد ، والأبتهال أن تمد يديك جميعاً ، وفى رواية والابتهال هكذا : و رفع يديه وجعل ظهورهما مما يلى وجهه رواه أيضـاً مرفوعاً عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ . قال :وأما رفع النبي ﷺ يديه فى الدعاء فهو فى الحديث أكثر من أن يبلغه الاحصاء .

وأما حديث أنس قال : « كان رسول الله ﷺ لا يرفع يديه فى شىء من دعائه إلا فى الاستسقاء فانه كان يرفع يديه حتى يرى بيـاض أبطيه رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسانيد مثل البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والامام أحمد فى مسنده وغيرهم ، وفى رواية لمسلم : « أن النبى ﷺ استسقى فأشار بظهر كفه إلى السماء ، رواه أبو داود ، ولفظه : « أن النبي ﷺ يستسقي هكذا يعنى ومد يديه وجعـل بطونهما مما يلى الأرض حتى رأيت إبطيه » فهذا هو رفعهما إلى فوق رأسه ، وهو الابتهال المذكور فى حديث ابن

عباس ، ومن صوره هذا الرفع الى فوق الرأس أن تصير كفيه من جهة السماء إذ لا يمكن مع استيفاء الرفع أن تكون بطونهما من نحو السماء .

« ثالثا » لو كان الله ليس فوق لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع

الوجه الثالث : أنه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة الى فوق أمراً بالخشوع الذي أثنى الله على أهله حيث قال : (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) وقال : (واستعينوا بالصبر والصلاة ، وانها لكبيرة إلا على الخاشعين) والخشوع يكون مع خفض البصر ، كما قال تعالى : (يوم يدعون الى السجود فلا يستطيعون . خاشعة أبصارهم ، ترهقهم ذلة ، وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون) وقال تعالى : (يوم يخرجون من الأجداث سراعاً كأنهم إلى نصب يوفضون . خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة ، ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون) وقال : (فتول عنهم يوم يدع الداع الى شيء نكر . خشعاً أبصارهم) (مهطعين الى الداع ، يقول الكافرون هذا يوم عسر) كما وصف الأصوات بالخشوع في قوله : (وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً) وعن أنس عن النبي ﷺ قال : « ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في صلاتهم ، فاشتد قوله في ذلك حتى قال لينتهن أو لتخطفن أبصارهم » رواه البخاري وأكثر أهل السنن، وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم (١) الى السماء في الصلاة أو لتخطفن أبصارهم » رواه مسلم وغيره . ولو كان الله ليس فوق بل هو في السفل كما هو في الفوق لا لاختصاص لأحد الجهتين به لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع ؛ بل كان يكون بمنزلة خفضها .

« رابعاً » فطر الخلق على انه فوقهم ، وكذلك تقصده القلوب عند الاشارة اليه بالجوارح

الوجه الرابع : ان الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك الى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذى هو فوق ، وتكون حركة جوارحهم

---

(١) في صحيح مسلم : عند الدعاء في الصلاة الى السماء .

بالاشارة الى فوق تبعاً لحركة قلوبهم الى فوق ، وهذا أمر يجدونه كلهم فى قلوبهم وجداً ضروريا الا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك . وقد حكى محمد بن طاهر المقدسى عن الشيخ أبى جعفر الهمدانى أنه حضر مجلس أبى المعالي فذكر العرش ، وقال : كان الله ولاعرش ونحو ذلك ، وقام اليه الشيخ أبوجعفر فقال : ياشيخ دعنا من ذكر العرش ، واخبرنا عن هذه الضرورة التى نجدها فى قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد فى قلبه ضرورة لطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة . قال فضرب أبو المعالي على رأسه ، وقال حيرني الهمداني . فاخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال يا الله ، وهذا يقتضي أنه في فطرتهم وخلقتهم العلم بأن الله فوق ، وقصده والتوجه اليه الى فوق .

« خامسا » أنه كلما عظمت رغبة الناس وحاجتهم قوي رفعهم واشارتهم

الوجه الخامس : أن الناس مع اختلاف عقائدهم واديانهم يشيرون الى السماء عند الدعاء لله تعالى والرغبة إليه ، وكلما عظمت رغبتهم واشتدالحاحهم قوي رفعهم واشارتهم ، ولهذا لما كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والألحاح ماليس فى غيره كان رفع النبي ﷺ واشارته فيه أعظم منه فى غيره ، وهذا يفعلونه إذا دعوا الله مخلصين له الدين عندما يكونون مضطرين الى الله عندالرغبة والرهبة ، مثل ركوب البحر وغيره ، وفى تلك الحال يكونون قاصدين الله قصداً قويا بل لا يقصدون غيره ، ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها إشارتهم بعيونهم ووجوههم وايديهم إلى فوق ، ومعلوم أن الأشارة تتبع قصد المشير وارادته ، فاذا لم يكونوا قاصدين إلا الله ولا مريدين إلا إياه لم تكن الاشارة إلا إلى ما قصدوه وسألوه ، فانه فى تلك الحال لا يكون فى قلوبهم إلا شيئان ، المسئوول والمسئوول منه ، ومعلوم أن هذه الاشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المسئوول المطلوب من الله ، ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الاشارة إلى ذلك ولا ادعاه المنازع فى ذلك فى

اكثر الاوقات لا يكون فوق، فلم يبق ما تكون الاشارة اليه إلا المدعو المقصود وإلا كانت الاشارة الى ما لم يقصده الداعى ولم يشعر به ، وهذا ممتنع وهذا واضح لمن تدبره .

« سادسة » انهم يقولون بألسنتهم ارفعوا أيديكم الى الله وهذا اتفاق منهم

الوجه السادس : انهم يقولون بألسنتهم : ارفعو أيديكم إلى الله . ونحو ذلك من العبارات ، وهذا إخبار عن انفسهم أنهم يقصدون الاشارة إلى الله ورفع الايدى اليه ، واذا كان هذا الخبر لم يتواطؤا عليه ولم يجمعهم عليهم أحد كان اتفاقهم فى الخبر عما فى نفوسهم كاتفاقهم فى سائر الأخبار التى تجرى مجرى هذا من الأمور الحسية والضرورية وغير ذلك .

« سابعة » ان هذا الرفع يستدل به من وجوه

الوجه السابع : أن هذا الرفع يستدل به من وجوه : « أحدها » : أن العبد الباقى على فطرته يجد فى قلبه أمراً ضروريا إذا دعا الله دعاء المضطر انه يقصد بقلبه الله الذى هو عال وهو فوق . « الثانى » : نه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى فوق تتبع اشارة قلبه الى فوق ، وهو يجد ذلك أيضاً ضرورة . « الثالث » أن الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطأة . « الرابع » : انهم يقولون بألسنتهم إنا نرفع ايدينا الى الله ويخبرون عن انفسهم انهم يجدون فى قلوبهم اضطراراً الى قصد العلو فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضرورى فى نفسه ، وتارة بما يخبر به الناس عن انفسهم من العلم الضرورى، وتارة بما يدل على العلم الضروري فى حق الناس ، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة ؛ فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقاً فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى ان لا يكون إلا حقاً .

وبهذه المجامع يظهر الجواب عما تذكر الجهمية وجماعة شيئان « احدها » ان يكون الناس مخطئين فى هذا الرفع لاعتقادهم أن الله فوق وليس هو فوق ،

وهذا جوابه فى نهايته . « والثاني » : أن يكون الرفع إلى بعض المخلوقات إما الملائكة أو الجهة الشريفة أوالعرش الذى هو القبلة . ومن تدبر مابيناه علم امتناع هذين الوجهين ، ونحن نفصل ذلك .

« ثامنا » ان ما ذكره من الاشارة الى الجهة لشرفها من ابطل الباطل

الوجه الثامن : قوله إن الرفع إلى فوق لأن الجهة العالية أشرف من السافلة بظهور الأنوار منها ، وان الهوى الذى هو مادة النفس منها ، وان النظر منها مضمونه أن مايحتاج اليه الآدميون من الرزق الذى هو الماء والهواء ومن النور يأتى من الجهة العالية فكانت اشرف .

فيقال له : « أولاً » لاريب أن حاجتهم إلى الأرض ومافيها أكثر ، فان عليها قرارهم ، ومنها تخرج أرزاقهم التى هي النبات ، وفيها الحيوان ، وهى كما قال الله تعالى (فيها تحيون ، وفيها تموتون ، ومنها تخرجون) ولهذا كان نظر ابصارهم إلى الأرض وما فيها أكثر من نظرهم الى السماء وما فيها ، فعلم أن النظر الذي يكون لأجل الحاجة إلى المنظور اليه لتعلق القلب به هو الى الارض أكثر منه إلى السماء .

ويقال له « ثانياً » : الأحتجاج انما هو برفع أيديهم وابصارهم حين الدعاء لله وحده لاشريك له ، فاما دعوى غير الله فانما يرفعون أيديهم إن رفعوها الى جهة ذلك المدعو ، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا يلتزمون الأشارة إلى السماء ، بل إنما يشير أحدهم إن أشار إلى شيء معين مثل الشمس والقمر وغير ذلك واذا كان الأمر كذلك كان ماذكره من الاشارة إلى الجهة لشرفها من أبطل الباطل ؛ فان ذلك إنما يتوجه لو كان المذكور هو اشارتهم الى فوق مطلقاً وهذا خلاف الواقع ، بل إنما يشيرون الاشارة المذكورة إذا دعوا الله مخلصين له الدين . وأين هذا من هذا .

ويقال له « ثالثاً » : قد تقدم أنهم يعلمون ويخبرون أنهم إنما يشيرون الى الله لا الى محض الجهة .

« تاسعاً » قوله: ان الاشارة قد تكون الى الملائكة باطل من وجوه

الوجه التاسع قوله : إن الاشارة قد تكون إلى الملائكة التى هي مدبرة أمر العباد . يقال له : « اولا » اشارة الانسان الى الشيء مشروطة بشعوره به وقصد الاشارة اليه ، فان لم يشعر به ولم يقصد الاشارة اليه محال أن يشير اليه ، والداعون لله مخلصين له الدين لا تخطر لهم الملائكة فى تلك الحال فضلا عن أن يقصدوا الاشارة اليها ، وكل منهم يعلم من نفسه ويسمع من غيره بل ويعلم منه بغير سمع أنه لم يقصد الاشارة الى الملائكة ، واذا كانوا يعلمون من انفسهم أنهم لم يشيروا إلى الملائكة ولا الى محض الجهة كان حمل إشارتهم علىهذا مع علمهم بأنهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين فى أوقات صلواتهم على أنهم يسجدون للكواكب والملائكة ؛ بل الاشارة فى الدعاء الى الله أبلغ ، وذلك أن السجود في الظاهر مشترك بين من يسجد لله ويسجد لغيره . وأما الذي يقول بلسانه إنه يدعو الله وهو مع ذلك يشير مع دعائه فالظن به أنه اشار إلى غير الله ، أقبح من الظن بالمسلمين أنهم يسجدون لغير الله .

ويقال له « ثانيا » : الاشارة الى الملائكة حين دعاء الله وحده لاشريك له إشراك بالله ؛ بل دعاء الملائكة ومسألتهم اشراك بالله ، فكيف بالاشارة اليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له .

وقيل له « ثالثا » : الاحتجاج ليس بمطلق الاشارة الى فوق ؛ بل الاشارة عند دعاء الله وحده لا شريك له ، ومن المعلوم أنه لا يجوز فى تلك الحال رفع الأيدي الى الملائكة ، فكيف يحمل حال الأنبياء والمرسلين وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم الى غير الله حين مسألتهم لله وحده ؟ !

وقيل له « رابعا » لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعياً لا إلى الملائكة ولا إلى غير الملائكة؛ بل هذا من خصائص الربوبية، ومن جوز رفع الأيدي عند الدعاء الى غير الله فهو من المشركين الذين يدعون غير الله، قال تعالى: (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا. وأنه لما قام عبدالله يدعوه كادوا يكونون عليه لبداً. قال إنما أدعو ربي ولا أشرك به أحداً) وقال تعالى: (قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا، ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله) الآية، وقال تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقال: (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق) الآية. وقال: (ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمئن به، وان أصابته فتنة انقلب على وجهه، خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين. يدعو من دون الله مالا يضره وما لا ينفعه، ذلك هو الضلال البعيد) وقال تعالى: (ولا تدع مع الله إلها آخر فتكون من المعذبين) وقال تعالى: (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه) وقال تعالى: (ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا).

ولهذا كانت الاشارة إليه من تمام دعائه، وذلك من تحقيق كونه (الصمد) الذى يصمد العباد اليه؛ فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد اكمل من قصده بالقلب فقط، فيكون الاشارة اليه من تمام كونه صمداً، ويكون اسم (الصمد) مستلزما لذلك، فكونه موجوداً يوجب المباينة التى تقتضى الاشارة اليه، وكونه صمداً مقصوداً يقتضى الدعاء المتضمن الاشارة اليه، والاشارة الى غيره بالدعاء إشراك به، واخراج له عن أن يكون أحداً.

فظهر أن هؤلاء الجهمية منكرين لحقيقة كونه أحداً صمداً، وأنهم جاحدون لحقيقة دعائه، مسوغين للاشراك به؛ فان أهل السنة هم الموحدون له والمكملون

لحقيقة الاقرار بأنه الأحد الصمد ، وهذا ظاهر ولله الحمد .

ويبين هذا أن هؤلاء الجهمية ومن دخل فيهم من الملاحدة والفلاسفة والصابئين وغيرهم لا يعتقدون حقيقة الدعاء لله ، ولا يؤمنون أن الله على كل شيء قدير ، لا سيما من يقول منهم إنه موجب بالذات لا يمكنه أن يغير سببا ولا يحدثه ، فالدعاء عندهم إنما يؤثر تأثير النفوس البشرية وتصرفها فى هيولى العالم . واذا كان كذلك فهم فى الحقيقة لا يقصدون الله أن يفعل شيئاً ، ولا يحدث شيئاً ، ولا يطلبون منه شيئاً ؛ ولكن يقوون نفوسهم قوة يفعلون بها ، والعلم الضروري حاصل بالفرق بين مايفعله الحيوان بنفسه ، وبين ما يطلبه من غيره . فاذا كان دعاء العباد عندهم لا معنى له إلا أنهم يفعلون بأنفسهم لم يكونوا داعين لله قط ، ومن لم يكن داعياً لله فانه لا يشير اليه عند الدعاء بل ذلك عبث ؛ بل قوله : يا الله افعل كذا . عبث . وهذا حقيقة مذهب القوم إبطال ما بعثت به الرسل من أنواع الأدعية وإبطال ما فطر الله عليه عباده من ذلك ، وهؤلاء هم أصل التجهم والتعطيل ، فمن وافقهم فى شيء من ذلك كان من الجاحدين لأن يكون الله هوا وجود المقصود المدعو المعبود .

ولهذا تجد غالب هؤلاء النفاة لأن يكون الله فوق العرش فيهم من الانحلال عن دعاء الله ومسألته وعبادته بقدر ذلك ، إلا من يكون منهم جاهلا بحقيقة مذهبهم يوافقهم بلسانه على قول لا يفهم حقيقته وفطرته على الصحة والسلامة فانه يكون فيه ايمان ونفاق ، فأما إذا استحوذ على قلبه تغيرت فطرته ، وهؤلاء يعرضون عن دعاء الله وعبادته مخلصين له الدين عند الاختيار ، ويجادلون فى ذلك ؛ لكن عند الاضطرار هم كما قال الله تعالى : (ومن آياته الجوار فى البحر كالأعلام . إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره إن فى ذلك لآيات لكل صبار شكور . أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير . ويعلم الذين

يجادلون فى آياتنا مالهم من محيص) لاسيما على اشهر القرائتين وهي قراءة النصب فى قوله (ويعلم) فان ذلك من باب قولهم : لا تأكل السمك ، وتشرب اللبن . ومثل هذا فى الاعراب قوله : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) ومعنى آية الشورى أنه سبحانه إن شاء اسكن فيظللن رواكد على ظهره ، وان شاء او بقهن بما كسبوا ، ويعفو عن كثير ، ويعلم الذين يجادلون فى آياتنا . وهذا كله فى جواب (ان يشأ) أي : وان يشأ يهلكهن بذنوبهم ، ويعف أيضاً عن كثير منها ، ويجتمع مع ذلك علم المجادلين فى آياتنا بانه مالهم من محيص . فهو إن شاء جمع بين أن يهلك بعضاً ويعف عن بعض وبين علم المجادلين فى آياته حينئذ أنه مالهم من محيص .

« عاشراً » قوله: ان الله جعل العرش قبلة للدعاء باطل من وجوه

الوجه العاشر قوله : وأيضاً انه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا . يقال له هذا باطل معلوم بالاضطرار بطلانه عقلاً وديناً وذلك يظهر بوجوه :

أحدها : ان المسلمين مجمعون على أن القبلة التى يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء هي القبلة التى شرع استقبالها حين الصلاة فكذلك هي التى شرع استقبالها حين ذكر الله كما تستقبل بعرفة والمزدلفة وعلى الصفا والمروة ، وكما يستحب لكل ذاكر لله وداع ان يستقبل القبلة كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان قد يقصد أن يستقبل القبلة حين الدعاء، وكذلك هي التى يشرع استقبالها بتوجه الميت اليها وتوجيه النسائك والذبائح اليها ، وهي التى ينهى عن استقبالها بالبول والغائط، فليس للمسلمين بل ولا لغيرهم قبلتان أصلاً فى العبادات التى هي من جنسين كالصلاة والنسك فضلاً عن العبادات التى هي من جنس واحد وبعضها متصل ببعض : فان الصلاة فيها الدعاء فى الفاتحة وغيرها ، والدعاء نفسه هو صلاة قد سماه الله في كتابه صلاة حيث قال : (وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) وفى

الصحيح عن عبـد الله بن ابى أوفى : « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذ أتاه قوم بصدقتهم صلى عليهم ، وإن ابي اتاه بصدقـة فقـــال اللهم صل على آل أبي أو فى » وقد قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليــه وسلموا تسليما) وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم أمته الصلاة عليه فى غير حديث فى الصحاح وغيرها ، وفى جميعها إنما يعلمهم الدعاء له بصلاة الله وبركاته ، كما قال : « قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيـد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد»

وقد بسطنا الـكلام على هذا فى غير هـذا الموضع حيث تكلمنا على مسمى « الصلاة » فى اللغة الذي هو الدعاء ، وان الصلاة المشروعة هي دعاء كلها ؛ فان الدعاء هو قصد المدعو تارة لذاته ، وتارة لمسألته أمراً منه ، وهذا كالشخص يدعو غيره و يطلبه و يقصده تارة لذاته ، وتارة لأمر يطلبه منه ، والصلاة تتضمن هذين النوعين : عبادة الله والثناء عليه ، والسؤال له .

وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النوعين فىالحديث الذى في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبى صلى الله عليه وسـلم قال : « يقول الله سبحانه وتعـالى قسمت الصـلاة بينى و بين عبدى نصفـين نصفها لي ونصفهـا لعبدي ، ولعبدي ماسأل ، فاذا قال العبد (الحمد لله رب العالمين) قال الله : حمدنى عبدى، فاذا قال: (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي ، فاذا قال العبد : (مالك يوم الدين) قال الله : مجـدني عبدي أو قال : فوض إلي عبدي . فاذا قال العبد : (إياك نعبد وإياك نستعين) قال الله : هذه الآيـة بينى و بين عبدي نصفين ولعبدى ماسأل ، فاذا قال : (اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين انعمت عليهم . غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل »

فاخبر النبي ﷺ عن ربه انه قال« قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين» ومسمى الصلاة في اللغة قد قالوا إنه مسمى الدعاء ، والدعاء نوعان كما تقدم ، والنصف الذي للرب جل وعلا هو الثناء عليه ، والمقصود بذلك نفسه سبحانه وتعالى ، فهو بذلك معبود مقصود مدعو لنفسه ، والنصف الآخر الذي للعبد هو السؤال والطلب منه وهو بذلك يقصد لذلك الأمر ويسأل ويطلب منه ، وهو (الصمد) في الأمرين لا يصلح أن يصمد لغيره لا هذا الصمد ولا هذا الصمد، وهو ايضاً (أحد) في هذين : لا يصلح لغيره أن يكون هو المعبود ، ولا أن يكون هو المتوكل عليه المستعان به المسئول منه . فهو الأحد الصمد في النصف الذي له ، كقوله : (إياك نعبد) وهو الأحد الصمد في النصف الذى للعبد كقوله (إياك نستعين) ولهذا قال من قال من السلف : ان الله سبحانه أنزل مائة كتاب واربع كتب ، جمع معانيها فى الأربعة ، وجمع معاني الأربعة فى القرآن ، وجمع معاني القرآن في المفصل ، وجمع معاني المفصل فى أم القرآن ، وجمع معاني أم القرآن فى قوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين)

وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع فى غير هذا الكتاب ، و بينا تعلق العبادة بالالهية فان الاله هو المعبود ، وتعلق الاستعانة بربوبيته فان رب العباد الذي يربهم ؛ وذلك يتضمن أنه الخالق لكل ما فيهم ومنهم . والالهية هي العلة الغائية ، والربوبية هي العلة الفاعلية . والغائية هي المقصودة ، وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية ؛ ولهذا قدم قوله : (إياك نعبد) على قوله : (إياك نستعين) وتوحيد الالهية يتضمن توحيد الربوبية ؛ فانه من لم يعبد إلا الله يندرج فى ذلك أنه لم يقر بربوبية غيره ؛ بخلاف توحيد الربوبية فانه قد أقر به عامة المشركين فى توحيد الالهية ، كما قال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) ذكر البخاري فى صحيحه عن عكرمة وغيره : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره .

وقد أخبر عنهم بذلك فى قوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وفى قوله : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم . سيقولون الله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولايجار عليه ان كنتم تعلمون . سيقولون الله قل فانى تسحرون . بل أتيناهم بالحق و إنهم لكاذبون . ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون) فأخبر عن هؤلاء الذين نزه نفسه عن اشراكهم ، وأخبر أنهم كاذبون فى عدولهم عن الحق الذي جاء به ، ورد عليهم أنه : (ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله) . أنه إذا سألهم : (لمن الأرض ومن فيها)(سيقولون الله) واذا سألتهم : (من رب السموات ورب العرش العظيم سيقولون الله) واذاسألتهم : (من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجارعليه سيقولون الله)

فا « الأول » إقرارهم بأن الأرض ومافيها لله . و « الثانى » اقرارهم بأن السموات السبع والعرش العظيم لله . و « الثالث » إقرارهم بأن ملكوت جميع الأشياء بيده ، وأنه الذى يمنع المخلوق و ينصره فيجيره من الضرر والأذى فيجير على من يشاء ولا يجير عليه أحد ، فاذا أراد بأحد ضررا لم يمنعه مانع ، واذا رفع الضر عن أحد لم يستطع أحد أن يضره . وفي كون ملكوت كل شيء بيده بيان أنه هو المدبر النافع له ، فهو الذي يأتي بالمنفعة ، وهو الذي يدفع المضرة ، كما قال فى الآية الأخرى : (قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ، أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته) وكما قال في الآية الأخرى : (وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله) .

واذا كانوا مقرين بهذا فهذا اقرار منهم بعموم ربوبيته وتدبيره لكل شيء وهو اعظم من إقرار القدرية والصابئة والمتفلسفة الطبيعية ونحوهم ممن يجعل الرب لبعض الكائنات شيئاً غير الله ، وهو مع هذا قد أخبر أنهم مشركون ، ونزه نفسه عن شركهم لكونهم عبدوا معه غيره ؛ لا لكونهم اعتقدوا أن للعالمين رباً معه .

وكذلك قوله : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آلله خير أم ما يشركون . أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء) الى آخر الآيات يستفهم فيها كلها استفهام انكار هل يفعل هذه الأمور أحد من الآلهة التي يعبدون من دون الله ؛ فان قوله : (أ إله مع الله) اسم واحد وقع صفة لا له ؛ ليس هو جملة واحدة كما ظنه طائفة من المفسرين ، واعتقدوا أن المعنى مع الله إله ؛ فان القوم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى ، وقد ذكر ذلك فى السورة بقوله (آلله خير أما يشركون) فلا يفيد استفهامهم عما هم معترفون به . وأيضاً فان جواب المستفهم عنه لا يكون إلا مفرداً لا يكون جملة فاذا قيل : من فعل هذا . فانه يقال : فلان أم فلان . لا يذكر جملة ؛ بل لو كان كذلك لم ينتظم الكلام ولكن المقصود أن هذه الآلهة التي تدعونها من دون الله هل هي التي فعلت هذه الأمور ، أم الله وحده فعلها ؛ فان القوم كانوا مقرين بأن الله وحده هو الفاعل لهذه الأمور ، وهذا شأن استفهام الانكار ؛ فانه يتضمن نفي المستفهم عنه والانكار على من اثبته ، والقوم كانوا معترفين بذلك لكن كانوا مع ذلك مشركين به الآلهة التي يعلمون أنها لم تفعل ذلك فأنكر عليهم ذلك وزجروا عنه . ومثل هذا فى القرآن كثير .

ومن عرف هذا عرف الشرك الذى ذمه الله فى كتبه وارسل رسله جميعاً بالنهي عنه ، كما قال تعالى : (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من

دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال تعالى : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدو الله واجتنبوا الطاغوت) والعبادة تتضمن كمال المحبة وكمال الخضوع ، قال تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حباً لله) .

فهذه السورة يعني الفاتحة التى قد ثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ انها أعظم سورة فى القرآن ، وأنه لم ينزل فى التوراة ولا فى الانجيل ولا فى القرآن مثلها قد ذكر فيها جماع الكتب الالهية بقوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين ، ومما يشبهها قوله : (عليه توكلت وإليه أنيب) وقوله (فاعبده وتوكل عليه) وقوله : (عليه توكلت واليه متاب) وهذان هما نوعا الدعاء كما تقدم ، وهما جميعاً مختصان بالله ، حقان له لا يصلحان لغيره ، بل دعاء غيره بأحد النوعين شرك، كما قال تعالى : (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً . وأنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا . قال إنما أدعو ربي ولا أشرك به أحداً) وقال تعالى : (فلاتدع مع الله إلهاً آخر فتكون من المعذبين) وقال تعالى : (مايعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم) وقال : (وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم فما اغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شيء لماجاء أمر ربك وما زاد وهم غير تتبيب) .

فغير الله لايجوز أن يكون مستعانا به متوكلا عليه ، لانه لايستقل بفعل شيء أصلا فليس من الأسباب ماهو مستقل بوجود المسبب لكن له شريك فيه ، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . وكذلك لايجوز أن يكون غيره معبوداً مقصوداً لذاته أصلاً فان ذلك لا يصلح له ؛ ولهذا كان الشرك غالبا على بنى آدم كما قال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فيكون أحدهم عبداً لغير الله متألها له ممايحبه ويجله ويكرمه ويخافه ويرجوه ، حتى قال النبي ﷺ فى الحديث الصحيح : « تعس عبد الدرهم ، تعس

عبد الدينار ، تعس عبد الخميصة إن أعطي رضي و إن منع سخط ، تعس وانتكس واذا شيك فلا انتقش » وهذا باب واسع ليس هذا موضع بسطه .

وقد قدمنا أن كلا النوعين يوجب اختصـــاص الرب سبحانه وتعالى بأنه الأحد و بأنه الصمد ؛ فان كونه (أحـــداً) يوجب أن لا يشرك به فى العبادة ولا الاستغاثة فلا يدعى غيره ، والاسم (الصمد) جاء معرفا ليبين أنه هو الصمد الذي يستحق أن يصمد اليه(١) نوعى الصمد، وهذان الاسمان لم يذكرا فى القرآن إلا فى هذه السورة التى قد ثبت عن النبي ﷺ من غير وجه أنها تعـدل ثلث القرآن ، مثل ما روي عن أبى سعيد الخدري ، قال قال رسول الله ﷺ لأصحابه « أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن فى ليلة ، فشق ذلك عليهم وقالوا أينا يطيق ذلك يا رسول الله ، قال (قل هو الله أحـــد) ثلث القرآن » رواه البخـاري ، وروي عنه أيضا عن قتادة بن النعمان :«أن رجلا كان فى زمن النبي ﷺ يقرأ فى الفجر (قل هو الله أحد) يرددها لا يزيد عليها ، فلما أصبح أتى رجل الى النبى ﷺ ، فقال يا رسول الله فلانا بات الليلة يقرأ من السحر (قل هو الله أحـد) يرددها لا يزيد عليها ، كأن الرجل يتقالها ، فقال النبى ﷺ : فوالذي نفسى بيده إنها لتعدل ثلث القرآن » وروى مسلم عن أبي هريرة ، قال : « خرج الينا رسول الله ﷺ فقال : إقرأ عليـكم ثلث القرآن فقرأ (قل هو الله أحد) حتى ختمهـا » وروى مسلم أيضـاً عن أبى الدرداء عن النبى ﷺ قال : « أيعجز أحدكم أن يقرأ فى ليلة ثلث القرآن ، قالوا وكيف يقرأ ثلث القرآن . قال:(قل هو الله أحد) تعدل ثلث القرآن » وعن عائشة أن رسول الله ﷺ بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه فى صلاتهم فيختم بقل هو الله أحـد ، فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ ، فقال سلوه لأي شيء يصنع ذلك ، فســألوه

---

(١) بياض بالأصل بمقدار كلمة . ولعلها : بكلا .

فقال انها صفة الرحمن عز وجل ، فأنا أحب أن أقرأ بها . فقال رسول الله ﷺ أخبروه أن الله يحبه » رواه البخاري ومسلم .

وقد قال من قال من العلماء : هي ثلث القرآن ؛ لأن القرآن ثلاثة اقسام: قسم توحيد ، وقسم قصص ، وقسم أمر ونهي ، وهذه فيها التوحيد . وهذا الذي قاله إنما يتم إذا كانت جامعة للتوحيد . والأمر كذلك ؛ فان هذين الاسمين يستلزمان سائر أسماء الله الحسنى ومافيها من التوحيد كله قولا وعملا ، والنبي ﷺ ذكر هذين الاسمين فقال : « الله الواحد الصمد تعدل ثلث القرآن » وذلك أن كونه أحداً وكونه الصمد يتضمن أنه الذي يقصده كل شيء لذاته ولما يطلب منه ، وانه مستغن بنفسه عن كل شيء ، وانه بحيث لايجوز عليه التفرق والفناء وأنه لانظير له فى شيء من صفاته ونحو ذلك مما ينافي الصمدية ، وهذا يوجب أن يكون حياً ، عالماً قديراً ، ملكا ، قدوساً سلاماً مهيمناً عزيزاً ، جباراً متكبراً .

اذا تبين ذلك فالدعاء الذى ذكره الرازى هنا هوأحد نوعي الدعاء وهو دعاء المسألة والطلب منه، قال تعالى :(وإذا سألك عبادى عنى فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) . وهذا فى الكلام نظير الذكر الذى هو ثناء وتحميد لله تعالى ؛ ولهذا يقال في الفاتحة نصفها ثناء ، ونصفها دعاء . ومن المعلوم أن استقبال القبلة فى هذا كاستقبالها فى الذكر أو أوكد ، والقبلة التى تستقبل بهذا الدعاء هي قبلة الصلاة بعينها ؛ ولهذا كان النبي ﷺ إذا اجتهد فى الدعاء يستقبلها كما فعله فى اثناء الاستسقاء الذى رفع فيه يديه رفعاً تاماً فعن عباد بن تميم ، عن عمه ، أن رسول الله ﷺ خرج بالناس يستسقى ، فصلى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول رداءه ، ورفع يديه فدعى واستسقى واستقبل القبلة » رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسانيد كالبخارى ومسلم وابو داودوالترمذى النسائي وابن ماجه وغيرهم، فاخبر انه استقبل القبلة التى هي قبلة الصلاة فى أثناء دعاء الاستسقاء ، وإذا كانت قبلة الدعاء هي قبلة

الصلاة بعينها كان قول الجهمي إن العرش والسماء قبلة للدعاء قول مخالف لاجماع المسلمين ولما علم بالاضطرار من دين الاسلام ، فيكون من ابطل الباطل .

« الحادي عشر » أن أهل الملل وغيرهم يتوجهون حال الدعاء الى السماء وبعضهم لا يعرف أن هناك عرشاً

الوجه الثاني في ذلك وهو الحادى عشر أن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وابصارهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لايختص به اهل الملل والشرائع ؛ بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لايعرف العرش ولايسمع به ولا يعلم ان فوق السماء لله عرشاً ، فلو كان الرفع انما هو الى العرش فقط الذي هو قبلة لم يقصد ذلك الرفع الا من علم أن هناك عرشا ، كمالا يقصد التوجه الى القبلة الا من علم ان الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك ؛ لان القصد والارادة لايكون الا بعد الشعور بالمقصود ، فمن لم يشعر أن هناك عرشا امتنع أن يقصد الرفع إلى العرش . وهذا تحقيق ماتقدم من ان العلو لله علم بالفطرة والعقل ، وأما استواؤه على العرش فانما علم بالسمع .

« الثاني عشر » أن قبلة الدعاء لا تثبت الا بالشرع

الوجه الثالث في ذلك وهو الثاني عشر ان يقال كون العرش او السماء قبلة للدعاء لايثبت بغير الشرع ؛ فان اختصاص بعض الجهات والامكنة بانه يستقبل دون غيرها هو أمر شرعى ؛ ولهذا افترقت أهل الملل ، كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) فلو كان الله جعل العرش أو السماء قبلة للدعاء كان في الشريعة ما يبين ذلك ، ومعلوم أنه ليس في الكتاب والسنة ولا شيء من الآثار عن سلف الأمة ولا أئمتها ولا في الأثارة عن الأنبياء المتقدمين كموسى وعيسى وغيرهما من المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين أن العرش أو السماء قبلة للدعاء ، فعلم أن دعوى ذلك من أعظم الفرية على الله ، وأن هذا من جملة افتراء الجهمية ونحوهم على الله وعلى رسله ودينه .

« الثالث عشر » أن القبلة يدخلها النسخ وهو لا يجوز في الدعاء والتوجه

الوجه الرابع وهو الثالث عشر ان القبلة أمر تتميز به الملل و يقبل النسخ والتبديل ، كما قال تعالى : (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها

فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم ، وما الله بغافل عما يعملون . ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك ، وما أنت بتابع قبلتهم ، وما بعضهم بتابع قبلة بعض ، ولئن اتبعت اهوائهم من بعد ماجاءك من العلم انك إذاً لمن الظالمين. الذين آتيناهم الكتاب ــ الى قوله تعالى: ــ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً) فاخبر سبحانه أن لكل أمة وجهة يستقبلونها ، وولى محمداً قبلة يرضاها ، فأمره بأن يولى وجهه شطر المسجدالحرم بعد أن كان قد أمره أن يصلي الى البيت المقدس هو وأمته ، فصلى الى بيت المقدس بعد مقدمه المدينة بضعة عشر شهراً ، وصلى اليها قبل مقدمه المدينة ، وقد روي أنه كان بمكة يجعل الكعبة بينه و بين المسجد الأقصى . واذا كانت القبلة أمراً يقبل النسخ والتبديل وهو مختلف فى أمر الملل فيجب على هذا التقدير إذا كان العرش أو السماء قد جعل قبلة للدعاء أن يجوز تغيير ذلك وتبديله ؛ حتى يجوز أن يدعى الله الى نحو الأرض ، ويجوز أن يدعوه الانسان من الجهات الست ، و يمد يده وعينيه الى سائر جهاته ، وأن يكون ذلك قبلة لبعض الداعين دون بعض . وهذا مع أنه قد ذكر غير واحد اجماع المسلمين على تخطئة قائله وفاعله فالعلم بذلك اضطراري ، فان بنى آدم مفطورون على أن [لا] يتوجهوا بقلوبهم وأيديهم الى غير الجهة العالية ، ولا يقصدوا الله من تحت أقدامهم ، و يمدوا أيديهم الى تلك الجهة السافلة ، ولا إلى غير الجهة العالية .

« الرابع عشر » أن الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة ولا رفع الأيدي

الوجه الخامس ، وهو الرابع عشر : أن الله تعالى قد قال : (ولله المشرق والمغرب فأين ما تولوا فثم وجه الله) فاخبر أن العبد حيث استقبل فقد استقبل قبلة الله ؛ ليبين أنه حيث أمر العبد بالاستقبال والتولية فقد استقبل و ولى قبلة الله و وجهته ؛ ولهذا ذكروا أن هذه الآية فيما لا يتعين فيه استقبال الكعبة كالمتطوع

الراكب في السفر فانه يصلي حيث توجهت به راحلته ، والعاجز الذي لا يعلم جهة الكعبة أو لايقدر على استقبال الكعبة فانه يصلي بحسب امكانه إلى أي جهة أمكن . وذكروا أيضاً أنه نسخ ما تضمنته من تسويغ الاستقبال إلى بيت المقدس كما كان ذلك قبل النسخ . واذا كان هذا فى القبلة المعروفة للصلوات التى يجب فيها استقبال قبلة معينة فى الفريضة وفى التطوع فى المقام فينبغى أن يكون فى قبلة الدعاء أولى وأحرى ؛ فان الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة باجماع المسلمين ، ولا يجب أن يستقبل القبلة المعروفة ، ولا أن يرفع يديه لا عند من يقول إن السماء والعرش قبلة الدعاء ولا عند من لا يقول بذلك . واذا كان هذا لازماً اقتضى جواز الاشارة فى الدعاء الى غير فوق ، فيجب أن تجوز الاشارة بالأيدي حين الدعاء الى الأرض والتيامن والتياسر ، وقد تقدم قول من حكى اجماع المسلمين على خلاف ذلك ، وعلى تخطئة من يجوز ذلك كالقاضى أبي بكر . وأيضا فمن المعلوم بالفطرة الضرورية أن أحداً لا يقصد ذلك ولايريده ، فعلم بطلان مازعموه من كون العرش أو السماء قبلة للدعاء .

« الخامس عشر » ان جعل ذلك قبلة باطل عقلا ولغة وشرعا

الوجه السادس ، وهو الوجه الخامس عشر : أن القبلة ما يستقبله الانسان بوجهه ، وكذلك يسمى وجهة ووجهاً وجهة لاستقبال الانسان له بوجهه وتوجهه اليه كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) والاستقبال ضدالاستدبار . فالقبلة ما يستقبله الانسان ولايستدبره . فأما ما يرفع الانسان اليه يده أو رأسه أو بصره فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلة ؛ لأن الانسان لم يستقبله ، كما لا يستدبر الجهة التى تقابله ، ومن استقبل شيئاً فقد استدبر ما يقابله ، كما أن من استقبل الكعبة فقد استدبر ما يقابلها . ومعلوم أن الداعى لا يكون مستقبلا للسماء ومستدبراً للأرض ؛ بل يكون مستقبلا لبعض الجهات إما القبلة أو غيرها مستدبراً

لما يقابلها كالمصلى . فظهر أن جعل ذلك قبلة باطل فى العقل واللغة والشرع بطلانا ظاهراً لـكل أحد .

«السادس عشر» أن النـــاس يفعلـون ذلـك بفطرتهـــم لا بتوقيف

الوجه السابع ، وهو السادس عشر : أن القبلة أمر يحتاج الى توقيف وسماع ليس فى الفطرة والعقل ما يخص مكانا دون مكان باستقباله فى الصــلاة والدعاء أو غير ذلك ، فلو كان الداعون إنما يقصدون برفع أيديهم وابصــارهم وغير ذلك استقبال بعض المخلوقات مثل العرش والسماء وغير ذلك من [غير] أن يكون الرفع الى الخالق تعالى لم يفعلوا ذلك إلا عن توقيف وسماع ، ومن المعلوم أنهم يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير أن يوقفهم عليه أحد ولا تلقوه عن أحد .

« السابع عشر » أن ذلك الرفــع للمطلوب هناك لا لقبلة معينـة

الوجه الثامن ، وهو السابع عشر : أن القبلة لا يجد الناس فى أنفسهم معنى يطلب تعيينها ولا فرقا بين قبلة وقبلة ؛ ولهذا لما أمر المسلمون باستقبـــال المسجد الأقصى ثم أمروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا جميعه عندهم سائغــاً ، لا يجد المؤمنون فى أنفسهم حرجاً من ذلك ولا تفريقاً بينه ، فلو كان الرفع والتوجه إلى جهة السماء لـكونه قبلة لـكان ذلك عند النــــاس مؤمنهم وغير مؤمنهم منزلة التيامن والتياسر والسفل والقفا ، ومن المعلوم أنهم يجدون فى أنفسهم طلباً ضروريا لما فوق ، فهذه المعرفة والطلب الضروري الذي يجدونه يطلب العــلو دون السفل يمنع أن يــكون لـكونه قبلة وضعية ؛ بل ذلك يقتضى أن المطلوب المدعو هناك ، كما يجدونه أيضاً فى أنفسهم ويقرون به بألسنتهم .

« الثامن عشر » أنه قد اعترف بذلك في نهايته

الوجه التاسع ، وهو الوجه الثامن عشر : أنه قد اعترف فى نهايته بأن الناس إنما يرفعون الى الله ، واعرض عن هذه الأجوبة الثلاثة التى ذكرها هنا : وهو أن الرفع للجهة التى تتعلق بها منافعهم من الأنوار والأرزاق ، أو لمن فيها من الملائـكة ، أو لـكون العرش قبلة الدعاء . وذلك أنه قد علم علمــــاً يقينياً أن

الخلائق إنما يقصدون بالرفع الرفع الى الله ؛ لكن تكلم فى المقدمة الثانية ، وهو أن ذلك يدل على علمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير فى تلك الجهة بما تقدم ذكره . ونحن نتكلم عليه .

« التاسع عشر » أن الاشارة تطابق العبارة

الوجه التاسع عشر : أن الاشارة مع العبارة هى لمن ذكر فى العبارة ، سواء كان ذلك فى الجمل الخبرية أو الجمل الطلبية ، وسواء فى ذلك الاشارة بلفظ هذا أو نحوه من الفاظ الاشارة والفاظ الدعاء والنداء ، وذلك أن المتكلم إذا قال : فعل هذا الرجل أو هذا الرجل ينطلق ، أو اكرم هذا الرجل ونحو ذلك فان العبارة وهي لفظ « هذا » يطابق ما يشير اليه المتكلم ؛ ولهذا سمى النحاة هذه أسماء الاشارة . وهذه الألفاظ بنفسها لاتعين المراد الا باشارة المتكلم إلى المراد بها ، ولهذا من سمع «هذا» وذاك ، وهؤلاء و « أولئك » ولم يعرف إلى اى شىء أشار المتكلم لم يفهم المراد بذلك ، فالدلالة على العين هي بمجموع اللفظ وبالاشارة ؛ إذ هذه الألفاظ ليست موضوعة لشيء بعينه وانماهي موضوعة لجنس مايشار اليه ، وأما تعيين المشار اليه فيكون بالاشارة مع اللفظ ، كما ان أداة « أل » التعريف موضوعة لما هو معروف من الاسماء ، أما كون الشيء معروفاً فذاك يجب أن يكون معروفاً بغير اللام امابعلم متقدم أو ذكر متقدم .

وكذلك المعرف بالنداء ، فان النداء والدعاء من أسباب التعريف فالمنادى المعرفة يكون مفهوما، وإن كان نكرة كان منصوباً . فإذا نادى المنادي رجلا مطلقا قال : يارجلا . كقول الأعمى : يارجلا خذ بيدي . ومن نادى رجلا بعينه قال : يارجل . كقول موسى عليه السلام : ثوبي حجر ، ثوبي حجر . وهذا المنادى المعين يشير اليه الداعى المنادي فيقصده بعينه بخلاف المطلق الذى يدل عليه لفظ النكرة كقوله: رجلا خذ بيدي . فانه هنا لم يشر الى شيء بعينه فهذا التعريف

بالنداء انما هو يتعين فى الباطن بقصد الداعى ، وفى الظاهر باشارته . والمنادي الداعى ونحوه من ذوى الطلب والاستدعاء او المخبر المحدث قد يشير اشارة ظاهرة إلى المنادى وغيره من المقصودين اما لتعريف المخاطبين اذا لم يعرفوا المعين الابذلك مثل من ينادى رجلا بعينه فى رجال فيقول يارجل او ياهذا او يازيد و يكون هناك جماعة اسمهم زيد ولابد أن يشير اليه إما بتوجيه وجهه نحوه أو بعينه أو براسه أو يده أو غير ذلك، وتارة يشير توكيداً وتحقيقاً لخطابه واذا كان (١) متميزاً بالاسم، ولايجوز أن يدعو أحداً وتكون الاشارة الى غير من دعا، فلا يجوز أن يقول يازيد ويشير الى غير من قصده ، أو ياهذا ويشير الى غير من قصده .

فاذا قال الداعي : اللهم وأشار برأسه أو عينه أو وجهه أو يده أو أصبعه لم تكن اشارته الا الى الله الذي دعاه وناداه وناجاه لا الى غيره ؛ إذ المدعو المنادى من شأن الداعي أن يشير اليه وليس هنا من يشير اليه الداعي بقوله اللهم أو يا الله ونحو ذلك الا الله ، فهو الذى يشير اليه بباطنه وظاهره ، واشارته اليه بباطنه وظاهره هي قصده، وصمده ذلك من معنى كونه «صمدا» أي يصمد العباد له واليه ببواطنهم وظواهرهم، وهو من معنى كونه مقصوداً مدعواً معبوداً ، وهو من معنى إلهيته ، فيدعونه و يقصدونه ببواطنهم وظواهرهم ، فكما لا يجوز أن يكون القصد بالقلب إذا قالوا يا الله لغيره بل هو المقصود بالباطن ، فكذلك هو أيضاً المقصود بالظاهر اذا قالوا يا الله وأشاروا بظواهرهم بحركة ظاهرة بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده ، كحركة بواطنهم بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده ؛ لكن الظاهر تبع للباطن ومكمل له ، فمن دفع هذه الاشارة اليه فهو كدفع الاشارة اليه بالقلب ، وذلك دفع لقصده الدافع لدعائه المتضمن لدفع عبادته ولكونه صمداً .

---

(١) لعله : اذا كان .

فهؤلاء المعطلة حقيقة قولهم منع أن يكون صمداً مدعواً معبوداً مقصوداً ، كما أن حقيقة قولهم منع أن يكون فى نفسه حقاً صمداً موجوداً . فقولهم مستلزم لعدم نفسه وتعطيله ، ولعدم معرفته وعبادته وقصده ؛ وان كانوا من وجه آخر يقرون بوجوده وعبادته ودعائه وقصده ؛ إذ ليسوا معطلين مطلقاً ؛ بل جامعين بين الاقرار والانكار ، والاثبات والنفي ؛ ولهذا كان أهل المعرفة بالله متفقين على أنه لا يتم معرفة عبد بربه ويتم قصده له وتوجهه اليه ودعاه له إلا باقراره بأنه فوق العالم ، وأنه باقراره بذلك تثبت الالهية فى قلبه ، ويصير له رب يعبده ويقصده ، وبدون ذلك لا يبقى قلبه مستقراً مطمئناً الى إله يعبده ويقصده ؛ بل يبقى عنده من الريب والاضطراب ما يجده من جرب قلبه فى هذه الأسباب ، كما قال الشيخ أبو جعفر الهمدانى : ما قال عارف قط : يا الله ! الا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلو لا تلفت يمنة ولا يسرة .

وكذلك المخاطب له بمثل قوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين) هو مثل الداعي بقوله : (إهدنا الصراط المستقيم) فان الخطاب كله سواء كان بالأسماء المضمرة منفصلها ومتصلها مرفوعها ومنصوبها ومخفوضها كقوله « أنت ربى وأنا عبدك » وقوله : (إياك نعبد) وقوله : « اسلمت نفسى اليك ، ووجهت وجهى اليك ، وفوضت أمري اليك » وقوله : « خلقتنى ورزقتنى » وقوله : « نستعينك ونستهديك ، ونستغفرك » .

« العشرون » ان كونه معبوداً يستلزم ان يكون بجهة من عابده

الوجه العشرون : أن كون الرب إلهاً معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة ، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وارادته وتوجه القلب اليه ، وهذا أمر يحسه الانسان من نفسه فى جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التى قصدها وأحبها وطلبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة ، كما قال تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حباً لله)

والانسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئاً أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه ، وأنه اذا قيل له : اقصد أو اطلب أو اعبد أو أحب من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتك ولا أمامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك كان هذا أمراً بالممتنع لذاته ليس هو أمراً بممكن لا يطيقه ، والممتنع لذاته يمتنع الأمر الشرعي به باتفاق المسلمين ، ويكون حقيقة الأمر : اعبد من يمتنع أن تعبد ، واقصد من يمتنع أن تقصد ، وادع من يمتنع ان يدعى ، ووجه وجهك الى [من] يمتنع التوجه اليه وهذا أمر بالجمع بين النقيضين .

وقد ذكرنا نظير هذا غير مرة ، وبينا أن قول الجهمية يستلزم الجمع بين النقيضين ، وأن يكون موجوداً معدوماً معبوداً غير معبود مأمورا بعبادته منهياً عنها . فحقيقته أمر بعبادة العدم المحض والنفي الصرف، وترك عبادة الله سبحانه ، وهذا رأس الكفر وأصله ، وهو لازم لهم لزوماً لا محيد عنه ، واذا كان فيه ايمان لا يقصد ذلك ؛ لكن الذي ابتدع هذا النفي ابتداءاً وهو عالم بلوازمه كان من أعظم المنافقين الزنادقة المعطلين للصانع ولعبادته ودعائه .

ولهذا تجد هذا السلب إنما يقع كثيراً من متكلمي الجهمية الذين ليس فيهم عبادة لله ولا انابة اليه وتوجه اليه ، وان صلوا صلوا بقلوب غافلة ، وان دعوه دعوه بقلوب لاهية لا تتحقق قصد المعبود المدعو ؛ فانها متى صدقت فى العبادة والدعاء اضطرت الى قصد موجود يكون بجهة منها فتنتقل حينئذ الى حال عبادة الجهمية فتجعله فى كل مكان أو الوجود المطلق ويتوجه بقلبه الى الجهات الست ، فبينما كان فى نفيه عن الجهات الست صار مثبتاً له فى الجهات الست ، وهذا حال الجهمية دائماً يترددون بين هذا النفي العام المطلق وهذا الاثبات العام المطلق ، وهم فى كلاهما حائرون ضالون لا يعرفون الرب الذى أمروا بعبادته .

وكل من جرب نفسه وامتحنها من المؤمنين علم من نفسه علماً يقينياً ضرورياً يجده من نفسه كما يجد حبه وبغضه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه أنه متى صدق فى عبادة الله ودعائه والتوجه اليه بقلبه لزم أن يقصده بجهة منه ، فان كان على فطرته التى فطر عليها أو ممن هو مع ذلك مؤمن بما جاءت به الرسل قصد الجهة العالية ، وان كان ممن غيرت فطرته قصد الجهات كلها وقصد كل موجود ؛ فلهذا قال الشيخ أبو جعفر الهمداني لأبي المعالي : ما قال عارف قط يا الله إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب الجهة العالية لا تلتفت يمنة ولا يسرة .

فتبين أن قوله : (اياك نعبد واياك نستعين) بل وقوله : (اهـدنا الصراط المستقيم) لا يصدق فى قول ذلك الا من يقر أن الله فوقه ، ومن لم يقر بذلك يكون فيه نفاق عنده قصد بلا مقصود ، وعبادة بلا معبود حقيقي ، وإن كان مثبتاً له من بعض الوجوه ؛ لكن قلبه لا يكون مطمئناً الى إنه يعبده .

يوضح ذلك أن عبادة القلب وقصده وتوجهه حركة منه ، وحركة الانسان بل كل جسم لا يكون الا فى جهة ؛ اذ الحركة مستلزمة للجهة وتقدير متحرك بلا جهة كتقدير حركة بلا متحرك ، وهذا مما لا نزاع فيه بين العقلاء ؛ لكن غلاة المتفلسفة قد يزعمون أن القلب والروح ليس جسماً ، وأنه لا داخل البدن ولا خارجه ، وهذا معلوم فساده بالحس والعقل والسمع كما قد بيناه فى غير هذا الموضع وغلاة المتكلمين يزعمون أن الروح انما هو عرض من أعراض البدن ليست شيئا يفارق البدن ويقوم بنفسه ، وهذا أيضاً فاسد فى الشرع والعقل كما بيناه فى غيرهذا الموضع . واذا عرف فساد القولين علم أن الروح التي فينا جسم يتحرك ، ثم نقول : القلب الذي هو مضغة يحس الانسان من نفسه بصعوده وارتفاعه الى فوق عند اضطراره الى الله تعالى .

« الحادي والعشرون » قوله في نهايته : ان الاشارة الى فوق سببها الألف والعادة وان مستند هذه العادة فاسد . باطل من أربعة اوجه

الوجه الحادي والعشرون : قوله فى نهايته : الاشارة الى فوق سببها الالف والعادة وجريان الناس على ذلك ؛ وقد ذكر مستند هذه العادة أنه مستند فاسد .

يقال هذه المقدمة تقرر بوجوه :

أحدها أن ذلك يستلزم علماً ضروريًا بأن مدعوهم فوق ، كما تقدم من انهم يجدون هذا العلم الفطرى الضرورى ، وأنهم يخبرون بألسنتهم أنهم يجدونه ، وأن افعالهم وأقوالهم تدل على أنهم يجدونه ، وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوماً لا يمكنهم الانفكاك عنه أعظم من لزوم العلم الضرورى بالأمور الحسابية والطبيعية مثل كون الواحد ثلث الثلاثة وان الجسم لا يجتمع فى مكانين (١) وذلك ان ذلك علم مجرد ليسوا مضطرين اليه بل قد لا يخطر ذلك ببال أحدهم ، وأما هذا العلم فهم مع كونهم مضطرين اليه هم مضطرون الى موجبه ومقتضاه وهو الدعاء والسؤال والذل والخضوع للمدعو المعبود الذى هو فوق ، فهم مضطرون الى العلم والى العمل الذى يتبع هذا العلم وهو السؤال والطلب ، وان كان فيهم من يكون عند ظنه الاستغناء ويحمله الاستكبار على الاعراض عن هذا العلم والاعتراف والطلب والارادة والدعاء ، أو يحمله عليه اعتقاد فاسد او عادة فاسدة ، فهذا لا يخرجه عن أن يكون ضروريا ؛ فان هذا من اعظم السفسطة التى يدعواليها أهل التقليد للآباء وطلب العلو والفساد فى الأرض. ومن المعلوم أنه مع قوة الصارف المعارض للداعي لا يكون حاله كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف .

وما ذكر من مبادىء العلم الحسابي والطبيعي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وان الجسم لا يكون فى مكانين ونحو ذلك ليس الداعى الى هذا العلم قويا فى النفوس ، ولا الصارف عنه قويا فى النفس ؛ ولهذا تجد عامة من يصير هذا العلم

(١) وتأتي هذه العبارات بلفظ : لا يكون في مكانين .

قائماً بنفسه من عنده نوع نظر وبحث فيما يتعلق بذلك ، وتجد الحاجة لمثل هـذا النوع فساد خاص فى عقله أو غرض خاص . وأما العلم الالهي فهو أجل واشرف فانه ضروري لبنى آدم علما وارادة فطروا على ذلك موجود هـذا العلم والارادة الضروريتين فى أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذلك ، والمعارض لهـذا لا بد وأن يكون قويا : إما اعتقاد فاسـد كاعتقاد الجهمية المتأولين الذين لم يـكابروا العقل وليس لهم غرض فى خلاف الدين ، وإما ارادة فاسدة قوية كارادةفرعون وقومه الذين قال الله فيهم : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلمـاً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسـدين) وقال له موسى : (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وهذه الارادة الفاسدة هي الهوى الذي يصد عن معرفة الحق وهو مرض فى القلب يمنعه ما فطر عليه من صحة الادراك والحركة كما يمنع مرض العين ما فطرت عليه من صحة الادراك والحركة ، وكذلك المرض فى سـائر الأعضاء . فهؤلاء الذين لا يجدون فى انفسهم علماً ضـروريا وقصداً ضروريا لمن هو فوق العالم قد مرضت قلوبهم وفسدت فطرتهم ففسـد إحساسهم الباطن ، كما يفسد الاحساس الظاهر : مثل المرة التى تفسـد الذوق ، والحول والعشى الذى يفسد البصر ، وغير ذلك ؛ ولهذا انما يـكون الاعتبـار فى هذا بذوى الفطر السليمة من الفساد والاحالة .

واذا قيـل أن العلم بانه فوق فطري ضروري كـان العلـم بوجوده نفسه اولى

فان قيـل قد تكرر ماذكرتموه من كون الناس مضطرين الى الاقرار بان صانع العـالم فوق ، ولاريب ان هذا قد قاله طوئف كثيرة من أهل الـكلام والحديث والفقه والتصوف وهو من أشهر حججهم وادلتهم عند خاصتهم وعامتهم لـكن هـذا مستلزم أن يـكون الاقرار بالصانع فطرياً ضرورياً . فانـه إذا كان الاقرار بعلوه فطرياً ضروريا فالاقرار به نفسه أولى أن يـكون فطرياً ضرورياً؛ لأن العلم بالموصوف لايجوز أن يتأخر عن العـلم بالصفة ، والعلم بالقضية المرادية

لايجوزان يتأخر عن العلم بمفردها ، فاذا كان العلم بمضمون قولنا هو فوق علماً ضرورياً فالعلم به و بمعنى فوق أولى أن يكون ضرورياً وليس الأمر كذلك ؛ فان الاقرار بالصانع إنما هو معلوم بالنظر والاستدلال كما هو مشهور عند العلماء النظار ؛ ولهذا تنازعوا فى اول الواجبات هل العلم نفسه ، أو النظر المفضي اليه ؟ على قولين . وان كان النزاع قد يقال إنه لفظي لكون العلم واجبا لنفسه والنظر واجباً وجوب الوسائل التى تجب لغيرها ، وهذا نزاع مشهور فى عامة الطوائف ، وهو قولان لاصحاب الامام أحمد وغيرهم .

قيل له : من الناس من قد يقول فى مثل هذا أن العلم بالتصديق والقضية المؤلفة اذا كان بديهياً ضروريا فقد يكون ذلك لكون تصور المفردين بديهياً ، وهذا هو البديهي تصوراً وتصديقاً . وقد يكون تصور المفردين كسبياً نظريا ولكن بعد حصول تصورهما يكون العلم بنسبة أحدهما الى الآخر بديهياً ضروريا لا يفتقر إلى وسط بينهما يكون دليلا على المطلوب . واذا كان كذلك لم يجب اذا كان العلم بانه فوق بديهي ضروري أن يكون العلم بمعناه و بمعنى فوق بديهياً ضرورياً ، ؛ لكن هذا القول لم يجب به لأن القائلين بان العلم بهذا بديهي ضروري قالوا إنه فطري لبنى آدم بدون نظر قياسي يكون سابقاً على هذا العلم ، فهم جعلوه من الفطري الضروري البديهي المطلق .

ولأن البديهي للتصديق دون التصور إنما يقف على ما يحصل به تصور المفردين ، لا يقف على ما يحصل به وجود المفردين فى الخارج . فهب أن العلم بمسمى اسم الله فطري ؛ لكن العلم بوجوده هو أيضاً علم بتصديق كالعلم بعلوه ، ولأن دعوى كون التصور مطلوبا يعلم بالحدود باطل كما بيناه فى غير هذا الموضع .

و بيننا ان « الحدود » لاتفيد الا لتمييز بين المحـدود وغيره لاتفيد المستمـع تصور مالم يتصوره بدونها ، وأن التصورات لولم تعلم الا بالحدود لأفضى الى الدور ولأن الحاد يجب أن يتصور المحدود قبــل أن يحده ، وان الحد من باب الاقوال والعبارة ، والقول لايفيد المستمع إن لم يـكن متصوراً لمفردات الكلام قبل ذلك بنفسها او بنظيرها ؛ إذ العلم بالمعنى الذى قصده المخاطب يفتقر إلى العـلم بأن اللفظ دال على المعنى موضوع له ، والعـــلم بكون اللفظ موضوعاً للمعنى يقف على العلم بالمعنى وباللفظ ، فلا يجوز أن يـكون تصور ذلك المعنى مستفـاداً من اللفظ الذي لايدل إلا بعد أن يعلم المعنى وأن اللفظ موضوع له ودال عليه ؛ ولان المعرف للمفرد بالقول إما أن يعرفه بلفظ مفرد مطابق له وهو الاسم ، أو يعرفه بذكر صفة مخصوصة به ، ولفظ تلك الصفة بمنزلة الاســم فى العموم والخصوص كالناطق والانسان ، وإما أن يعرفه بذكر الخاص بعد العام ، فتصور العام وشموله لتلك الأفراد مسبوق بتصور تلك الأفراد ، فلو كان تصور تلك الأفراد مستفاداً من العام لزم الدور ؛ اذ علم المتـكلم والمستمع بأن الانسان حيوان مسبوق بتصور الانسان والحيوان ؛ إذ لا يعلم أن الانسان حيوان إلا من يعلم الانسان ، ولا يعلم أن الحيوان جســم الا من يعلم الحيوان والجسم . فلو كانت معرفة الانسان لا تستفاد الا بعد معرفة الحيوان ومعرفة الحيوان لا تعلم الا بعد معرفة مفرداته التى يوصف بها لزم الدور ، وذلك أن الأجناس الـكلية لا وجود لها كلية الا فى الأذهان ، والذهن انمــا يجردها اذا أحس بها معينة موجودة مشخصة فى الخارج ؛ لـكن يقال إنه قد ينتزعها من بعض الأعيان مثــــل أن يتصور الحيوان من جهة معرفته بالفرس ولايتصور كون الانسان هو أيضاً كذلك ، فيقال له ذلك المعنى الذي يوصف به الفرس يـكون نظيره للأمر الذي يحد لك وهو الانسان ؛ لـكن هذا أيضاً يلزم الدور ؛ فانه ليس علم الانســان بانطباق بعض الانواع بأنه حيوان أولى من العلم باتصاف النوع الآخر به .

وأهل هذه الحدود لا يقولون المحدود هو نوع الانسان دون الفرس ولا بالعكس ؛ بل الحدود لهذه الأنواع كلها سواء ؛ بل علم الانسان عندهم بنفسه و بنوعه و بصفاته هي عنده اسبق واظهر من علمه بصفات غيره من الأنواع. وبالجملة فليس موضع هذا . و إنما المقصود هنا أنا لا نجيب بذلك الجواب ؛ بل نقول : هب أن العلم بأنه فوق اذا كان فطريا ضروريا أولى فأي محذور فى ذلك.

القول بأن الاقرار بالصانع انما يعلم بالنظر والاستدلال لا بالفطر الضرورية ابتدعته المعتزلة .. ونازعهم فيه طوائف

قوله : المشهور عند النظار أن العلم بالصانع إنما يحصل بالنظر والاستدلال وهو ترتيب الأقيسة العقلية .

يقال له : ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين ، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم ؛ بل هذا قول محدث فى الاسلام ابتدعه متكلمو المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم ، وقد نازعهم فى ذلك طوائف من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم ؛ وقالوا : بل الاقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لايجب أن يتوقف على النظر والاستدلال ؛ بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر ، وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامة وغيرهم ؛ بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والاقرار به لا يقف على هذه الطرق التى يذكرها أهل طريقة النظر ؛ بل بعض هذه الطرق لا تفيد عندهم المعرفة فضلا عن أن يكون الله لا يقر به مقر ولا يعرفه عارف إلا بالطريقة المشهورة له من اثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم أن الله لا يعرف إلا بهذه الطريقة . وهذه مسألة عظيمة ليس هذا موضع بسطها ، وقد بسطناها فى غير هذا الموضع.

من الأدلة على أنه يحصل بالبديهة والضرورة

ويقال : إن أصل المعرفة والاقرار بالصانع لا يقف على النظر والاستدلال ؛ بل يحصل بديهة وضرورة ؛ ولهذا يقر بالصانع جميع الأمم مع عظيم شركهم

وكفرهم وأنهم لا يسلكون من هذه الطرق المشهورة عند النظار مثل الاستدلال بالحدوث على المحدث، وبالامكان على الواجب؛ ولهذا يوجد له عند كل أمة اسم يسمونه، والتسمية مسبوقة بالتصور، فلا يسمى أحد إلا ما عرفه، ثم المستمع لذلك الاسم يقبل بفطرته ثبوت المسمى به من غير طلب حجة على وجوده ويكون قبولها لذلك كقبولها لأسماء سائر ما أدركه بحسه وعقله مثل الشمس والقمر والواحد والاثنين؛ بل هذا أكمل واشرف. ودلائل هذا كثيرة ليس هذا موضعها.

ومع هذا فالطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة ولا منافاة بين كون الشيء يعلم بالبديهة والضرورة ويكون عليه أدلة وهي نوعان.

والطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة ايضا. ادلة وجود الله نوعان. اقواها. اضعفها. اسباب ذلك

«أحدهما» الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن. «والآية» هي دليل عليه بعينه، لاتدل على قدر مشترك بينه وبين غيره فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود الرب، وهو آية له ودليل عليه وشاهد بوجوده بعينه، لا قدر مشترك بينه وبين غيره.

«الثاني» ضرب الأمثال والقياس، وهو نوعان؛ «أحدهما» قياس الأولى والأحرى فهذا أيضاً مما يذكره الله في القرآن؛ لكن عامة ما يستعمل هذا في صفاته كاثبات وحدانيته في إلهيته وقدرته ونحو ذلك.

«والثاني» الأقيسة المطلقة: اقيسة الشمول المنطقية، واقيسة التمثيل. وهذه التي يسلكها هؤلاء النظار المتكلمون من المتفلسفة ومتكلمي أهل الملل، وهي اضعف الطرق وأقلها فائدة وطريقة المتكلمين أجود، فانهم يثبتون بها ان للعالم محدثاً، وأما المتفلسفة فما يثبتون أولا إلا وجوداً واجباً ليس فيه انه صانع العالم ولابارية؛ ثم إن كلا من الصنفين لابد أن يستعمل طريقته قضية كلية مثل

قول أولئك : العالم محدث ، أو العالم فيه حوادث من جواهر وصفات وغير ذلك وكل محدث فلابد له من محدث . فان هـذه قضية كليـة وهي مع كونها معلومة بالبديهة والضرورة فقد يثبتها كثير من المعتزلة بقياس التمثيل وهو القياس على محدثات الآدمي من الدور والبنيان .

ومن المعلوم أن علم الانسان بان كل محدث لابدله من محدث . هو علم يندرج فيه أن هذا المحدث لابدله من محدث، وهذا المحدث لابدله من محدث. ومن المعلوم أن علمه بهذه الأفراد المعينة أسبق الى حسـه وعقله من علمه بهذه القضية الـكلية العامة كما فى نظائر ذلك ، كما أن علمه هذا الانسان يحس و يلتذ ويتألم قبل علمه بأن كل انسان يحس ويلتذ و يتألم ؛ إذ الأمور الموجودة الحسية يكون العلم بها قبل أن يعقل عامة كلية . وإذا كان كذلك فعلم الانسان بان هذا المحدث الذي علم حدوثـه كما يشهده من الحوادث او يعلم حدوثه بدليل او قياس علمـه بأن هذا المحدث لابدله من محدث لايحتاج الى أن يعلم قبل ذلك أن كل محدث فلابدله من محدث ، فلا يحتاج فى العلم بالمحدث الى هذه القضية الـكلية والقياس المشتمل عليها وإن كان ذلك أيضاً من جمـلة الأقيسة والأمثال المضروبة التى يثبت بها ذلك ؛ لـكن ينبغي أن يكون على وجه الأولى بأن يقال : اذا كان هذا المحدث الصغير لابدله محدث فهذا المحدث الـكبير أولى .

وايضاً فنحن لم نشهد محدثاً تاماً مطلقاً ؛ إذ لا محدث تام على الحقيقة الا الله سبحانه. فظن من ظن من المعتزلة أنه إنما يعرف ان المحدث يفتقر الى محدث إلا بالقياس على احداث الآدميين غلط ، وذلك أن حكم الاصل أضعف من حـكم الفرع ؛ فان الانسان وان زعموا انه يحدث تصرفاته فلاريب انه يفتقر فيما يبنيه و ينسجه الى آلة خارجة عن قدرته ، فليس هو نظير حكم الفرع ؛ بل يستعمل قيـاس الأولى ليعلم أن حكم الفرع أقوى وأحق .

وكذلك قول القائل : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح قضية كلية ، مضمونها أن جميع الممكنات وهي التي لاتستحق بنفسها الوجود ولا يمتنع عليها العدم ، فلا تكون موجودة الا بمرجح . لكن العلم بها ليس باسبق ولا بأظهر من العلم بافرادها ؛ فان الانسان متى تصور أن الشيء الفلاني لايستحق الوجود في نفسه ولايمتنع (١) أن ذلك الشيء الفلاني لايوجد بنفسه ؛ بل نفس تصور الممكن يوجب هذا العلم ؛ فانه إذا قيل الشيء يجوز وجوده ، او لا يجب وجوده بنفسه : كان نفس هذا التصور يقتضى أن وجوده من غيره . والشأن انما هو فى تعيين الأمور التي هى ممكنة ، وهذا قد يعلم بالحدوث المشهود او المستدل عليه ، فتكون طريقتهم تابعة لطريقة الأولين . واما علم ذلك بغير هذه الطريق ففيها من الخفاء والنزاع ماليس هذا موضعه .

ولهذا كثر فى هؤلاء من يجحد الصانع مع اقراره بوجود واجب ، ثم مع ذلك فأولئك انما يستفيدون بطريقهم العلم بالقدر المشترك بينه و بين سائر المحدثين ؛ إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك ، فيكونوا قد علموا من احداثه ما علموه من احداث سائر الحيوانات حتى البعوضة ، ومعلوم أن هذا علم قليل نزر بما يستحقه الرب ، ولم يعلموا من احداث ربهم إلا ما أشركوا به فيه جميع الحيوانات ، فيكونون أبعد عن معرفة الله تعالى من المشركين الذين قال فيهم : (وما يؤمن أكثرهم با الله إلا وهم مشركون) .

ونحن نعلم أن المحدث تعظم قدرته وفعله الأمر المحدث ؛ كما يعلم أن بانى الدار العظيمة وناسج الثوب العظيم أعظم من بانى الدار الصغيرة وناسج الثوب الصغير ؛ لكن القضية الكلية التى ذكروها تفيد أنه أعظم من سائر المحدثين.

---

(١) بالأصل المصور كلمتان مطموستان . ولعلهما : عدمه علم .

بقدر عظمة العالم على جميع مصنوعات أولئك ، وهذا بعض ما يستحقه الرب من التعظيم وعدم المماثلة ؛ لكن نفس الاحداث أيضا فيه من التفاوت أعظم من هذا التفاوت ، فما أحدثه الرب وان كان أعظم فنفس احداثه أيضا أعظم ، وهو ليس من جنس احداث المخلوقين . وما ذكروه من القياس لا يفيد هذا إلا بدليل آخر ؛ إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك . ثم قياسهم يدل على ذات ما موصوفة بهذ الاحداث .

ففي الجملة ليس فى هذا القياس علم بخصوص الربوبية ، ولهذا كان ما ورد به القرآن من كونه رب العالمين وخالق كل شيء ونحو ذلك له من الربوبية على هذا ما لم يتسع هذا الموضع لذكره ؛ إذ غيره ليس ربا مطلقاً ولا خالقاً مطلقاً أيضا ، فكان ما أثبته له من فعل العالم أثبته على الوجه المختص به ، لم يثبته باسم لا يفيد إلا القدر المشترك كما فعله هؤلاء الذين قاسوا إحداثه على إحداثهم . وأما الآخرون فانما يستفيدون الاقرار بوجود واجب الوجود قدر مشترك بينه و بين سائر الموجودات ، فكان معلوم هذا أبعد عن معرفة الله وما يخصه من معلوم أولئك ، إذ كونه محدثا فيه تعرض لربوبيته وفعله وان كانوا قد اشركوا بينه و بين الحيوانات ، وأما هؤلاء فانهم اشركوا بينه و بين سائر الموجودات باثبات وجوده ثم تمييزه بكون وجوده واجباً كتمييز أولئك بأنه محدث العالم ، ولا ريب أن تمييز هؤلاء أجود ؛ فان كونه محدث العالم مستلزم غناه ووجوده بنفسه . وأما العلم بمجرد كونه موجوداً بنفسه فلا يفيد العلم بأنه صانع العالم ، ولا بأنه رب السموات والأرض ، ولا يفيد أيضاً العلم بمغايرته لشيء من الموجودات التى لم يعلم حدوثها ؛ إذ كون وجوده واجباً لا ينفي بنفسه أن يكون بعض الذوات التى ليست محدثة . ثم إذا قرروا أن الأجسام كلها ممكنة أو أن السموات والأرض كلها ممكنة و واجب الوجود غيرها ، أو قرروا أن واجب الوجود

لا يكون اثنين لم يستفيدوا بذلك إلا مجرد أن الوجود المشترك بينه و بين غيره وجد بنفسه ولم يحتج الى فاعل ، فيكونون قد مثلوه بسائر الموجودات ولكن فرقوا بينه و بينها بالغنى عن الغير فقط ، وهذا الوصف قد يزعمون أنه عدمي ، وقد يزعمون أنه إضافى ، وعلى هذين التقديرين فلا يكونون أثبتوا لرب العالمين الا ما أثبتوه لسائر الموجودات ، وهذا يجمع كل شرك فى العالمين . وان زعموا أنه ثبوتي نقضوا ما أثبتوه وحده واجب الوجود بحيث أثبتوا لواجب الوجود أمرين ثبوتيين . وهذا باب واسع يطول الكلام فيه .

فظهر أن أقيستهم قد يستغنى عنها ، كما قد يتفطن بها بعض الناس لما كان ذاهلا عنه ؛ لكن مع امكان أن يتفطن بدونها ، ومع ذلك فلا تفيد المعرفة الضرورية التى تحصل بالفطرة أو بالآيات أو بقياس الأولى فضلا عن أن تفيد المعرفة التى تحصل بعد ذلك بالشرعة ؛ لكن تفيد نوعاً من المعرفة الفاجرة ، وتبطل ما يقابل ذلك من النكرة والجهل والكفر ، فتثبت شيئاً من الاقرار بالصانع ، وتمنع شيئاً من الانكارله ، وأماأن تفيد ما تفيده الآيات المشهودة والمسموعة وما فى ضمن ذلك من الأمثال المضروبة التى مبناها على الأولوية (١) .

وقد نقلوا عن أساطين الفلاسفة القدماء انهم قالوا : العلم الالهى لاسبيل فيه الى اليقين و إنما نتكلم بالأولى والأخلق والأحرى . وحملوا ذلك على أنهم ارادوا انه ليس فيه الا الظن الغالب ، فان كانوا أرادوا هذا فنا هيك بهذا الافلاس من معرفة الله تعالى ؛ ولكن يحتمل أنهم أرادوا أن اليقين الذي يستفاد بالمقاييس الشمولية والتمثيلية المستعملة فى الموجودات لا توجد فى حق الله تعالى ؛ لكن هؤلاء احق واولى واحرى بما يثبت من صفات الكمال و بما ينفى من صفات النقص ،

---

(١) نقص هنا كلمة : فلا .

ومعلوم أن ذلك الرجحان والفضل غير معلوم قدره ووصفه بالقياس ، فحينئذ لا لنا سبيل الى اليقين بالحقيقة التى دل عليها القياس العقلى ، فهذا إن أرادوه فهو جيد لهم . ومن قال ذلك فقد قال الحق واعطى النظر القياسى حقه اذ لا يمكن به فى معرفة الربوبية غير هذا ، او هو معرفة مجملة غير مفصلة .

وبكل حال فقد لا يحتاج الى هذه الطرق النظرية ، استغني عنها بالفطرة البديهية الضرورية عاماً وخاصاً ، وبالآيات المشهودة والمسموعة . وعلم جماهير الخلق من هذا الباب ، وهو أثبت وأرسخ من علم أولئك ؛ فان أولئك عندهم من الشك والارتياب وأنواع التلون والاضطراب ، مالا يوجد عند عامة هؤلاء فضلا عمن كان من ذوى الالباب . والآيات لايحتاج فيها إلى القياس ، كما أن الشعاع آية على الشمس وليس ذلك بقياس الشمس على غيرها من المؤثرات ، وبقياس الشعاع على غيره من الآثار ؛ بل عند الناس علم فطري بالحس والعقل أن نفس الشعاع مستلزم للشمس على وجه لا يشرك الشمس فى ذلك غيرها ، ومامن مخلوق الاوهو نفسه آية على خالقه على وجه لايشركه فيه غيره كما قيل :

وفى كل شيء له آية　　　تدل على أنه واحد

لكن الكلام فى هذا يحتاج الى بسط طويل ليس هذا موضعه .

وإنما الغرض التنبيه على أن ماذكره أهل الاثبات من اقرار العباد بفطرهم أن ربهم فوقهم اذا كان مستلزماً لاقرارهم بربهم بفطرهم ، وان الاقرار به فطرى ، فليس فى لزوم ذلك شيء من الاستبعاد ، إذ على القول بذلك جماهير أصناف العباد ؛ وانما يستبعد ذلك من غير متبدعة المتكلمين فطرته ، وسلكوا به فى مسالكهم الحرجة الضيقة ، وأوهموه أنهم العارفون بالحجة والدليل ، دون الأولين والآخرين من كل صنف وجيل . وهذا كما تزعمه القرامطة الباطنية انهم خلاصة أهل

المعرفة والتحقيق ، دون من لم يسلك هـــذه الطريق . و يزعم الاتحاديــة انهم خلاصة الخاصة من أهل الله ، دون سائر عباد الله . و يزعم الرافضةانهم هم أولياء الله المتقون . فد عاوى هؤلاء المتكلمين ، ودعاوي الرافضة والاتحادية ، والقرامطة والباطنية ؛ هي من دعاوى شر البرية . فالحمد لله الذي هدانا بالاسلام ؛ ومن علينا بالقرآن ؛ وارسل الينا رسولا من انفسنا يتلو علينا آياته و يزكينا ؛ ويعلمنا الـكتاب والحـكمة ، وان كنا من قبل لفى ضلال مبين .

والله سبحانه فطر عباده على شيئين : إقرار قلوبهم به علماً ، وعلى محبتــه والخضوع له عملا وعبادة واستعانة . فهم مفطرون على العلم به والعمل له ، وهو الاسلام الذى قال فيه النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة » وفي رواية : « على هذه الفطرة » وفى الصحيحين عن الزهري ، عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال قال رســول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة : (فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم) وأخرجاه من حديث همام ، عن أبي هريرة ، عن رسول الله ﷺ قال: «من يولد يولد على هذه الفطرة ، فابواه يهودانه أو ينصرانه ، كما تنتجون الابل هل تجدون فيها من جدعاء حتى تـكونوا أنتم تجدعونهـــا . قالوا يا رسول الله أرأيت من يموت صغيراً ؟ قال الله أعلم بما كانوا عاملين » . و روى البخاري من حديث شعيب بن أبي حمزة ، عن الزهري قال : نصلي على كل مولود يتوفى وان كان لعنة من أجل أنه ولد على فطرة الاســلام يدعي أبواه الاسلام أو أبوه خاصة وان كانت أمه على غير الاســلام ، واذا استهل صارخا ولا نصلى على من لم يستهل من أجل أنه سقط ؛ فان أبا هريرة كان يحـدث أن النبي ﷺ قال : « مامن مولود الا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه

أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة : (فطرة الله التى فطر الناس عليها) أخرجه البخاري من هذا الوجه ، وان كان منقطعاً لما فيه من كلام الزهري الذى فيه تفسير الحديث بأنه على فطرة الاسلام . والبخارى قد أخرجه متصلا من حـــديث يونس عن الزهري عن أبي هريرة كما تقدم ، وأخرجه مسلم من حديث الزهرى ، عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة بنحوه وفى آخره ثم يقول أبو هريرة : إقرؤا إن شئتم (فطرة الله التي فطر الناس عليها) وأخرجه مسلم من حديث الاعمش ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، قال قال رســول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه ، فقال رجل يا رسول الله : أرأيت لو مات قبل ذلك ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين » وفى رواية ابن نمير عن الأعمش « ما من مولود يولد إلا وهو على الملة » وفى رواية أبي معـــاوية عن الأعمش : « إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لســـــانه » لفظ ابن أبي شيبة عنه . ولفظ أبى كريب عن أبي معاوية « ليس من مولود ولد إلا على الفطرة حتى يعبر عنه لسانه » ورواه مسلم من حديث الدراوردي ، عن العلاء بن عبد الرحمن ، عن أبيه ، عن ابى هريرة ، قال : « كل انسان تلده أمه على الفطرة ، وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فان كانا مسلمين فمسلم ، كل انســـان تلده أمه يلكزه الشيطان فى حضنيه إلا مريم وابنها » .

القول بأن الاقرار بالصانع نظري حكاه أهل الكلام عن جمهور أهل الحق ، وهو غلط

واعلم أن المتـكلمين يحـكون هذا القول عمن يذكرونه من أهل الحديث وأهل الـكلام ؛ لـكن يزعمون أن الأكثرين على قولهم بأن الاقرار بالصانع نظري ، ونقلهم ذلك بحسب ما يحـكونه كما نقل هذا الرازى عن أكثر أهل التوحيد انـكار أن يكون الله فوق العرش ، ونقل عن اكثر المسلمين انـكار

النفس وأنه لا يعاد الا البدن ؛ بل ذكر من نقل اجماع الصحابة على أن الله يفنى جميع الأجسام ولم يجزم بنفي ذلك ؛ وأمثال هذه النقول التى ينقلونها بحسب ما عندهم .

واعجب من ذلك أن كثيرا منهم يظن أن هذا مما لا خلاف فيه ؛ بل القول بان معرفة الله التي هي الاقرار بالصانع لا تحصل الا بالنظر متفق عليه بين النظار ، فاذا ذكر له أن فى ذلك خلافا بين أهل الكلام بعضهم مع بعض تعجب من ذلك ، وذلك لأن من سلك طريقة من هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها ؛ فلهذا تجد فى كتب أهل الكلام مما يدل على غاية الجهل بما قاله الرسول والصحابة والتابعون وأئمة الاسلام مما يوجب أن يقال : كأن هؤلاء نشؤوا فى غير ديار الاسلام . ولا ريب أنهم نشؤا بين من لم يعرف العلوم الاسلامية حتى صار المعروف عندهم منكراً والمنكر معروفا ، ولبسهم فتن ربى فيها الصغير وهرم فيها الكبير ، وبدلت السنة بالبدعة ، والحق بالباطل .

ولهذا أنا أنقل من مقالات كبارهم حكاية الخلاف في ذلك ليستأنس بذلك من يعتمد على نقلهم ، وان كان فى ذلك النقل من التحريف ما فيه ، كما ذكره الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائينى فى بيان ما يدرك عقلا وما لا يدرك عقلا ، قال : قال أهل الحق : العلم والعقل واحد ، واختلاف الناس فى العقول لكثرة العلوم وقلتها ، واذا كمل عقل الانسان وسلم من الآفة أمكنه الاستدلال بما وجد من الأفعال على حدوث العالم ؛ إذ فى مجرد العقول أدلة عليه وعلى افتقاره إلى محدث أحدثه ، وفيها أدلة على قدم محدثه ، وأوصافه التي تدل عليها أفعاله ، وما يجوز منه ويستحيل عليه ، ونفي ما يدل على حدوثه عنه ، وجواز وصفه بالقدرة عليه ، وغير ذلك من المسائل التى لا تتعلق بحقيقة شرع يرد فيه ، فان لصانع العالم أن يبعث الرسل ويأمر الخلق بالشرائع تعبداً ، وله أن لا يبعثهم ولا يكلفهم استغناءاً ،

وليس فى العقول بمجردها أدلة على تغيير الشرائع وإيجاب العادات و كيفية العقود .
قال : وعلى ذلك أكثر أهل القبلة إلا فى قولهم : إن له سبحانه أن لا يبعث الرسل.
فانه تحيله القدرية أو بعضهم على تفصيل له رمزنا اليه كما تقدم .

قال: فزعمت طائفة من مقلدي أصحاب الحديث وفرقة من نظارهم وجماعة من المعتزلة أن المعرفة بالمحدث وحاجته الى المحدث من طريق الضرورة وورود الرسول بإيجاب الاقرار وبيان الشرائع . وقال جمهور أهل الحق : إن المعرفة من طريق الدلالة . قالوا : وفى العقل دليل على أنه لا يجب على العاقل الاستدلال عليه ، ولا يجب شكر الخالق قبل الشرع ، ولا يجب ترك الظلم من جهة الصانع على معنى أنه يستحق منه العقوبة أو اللوم . قال : وزعمت القدرية أن الاستدلال على حدوث العالم وقدم الصانع صانعه وأوصافه والشكر له بعد معرفته ، وترك الظلم من جهته واجب عليه بمجرد فعله ، وو ردت الرسل بتأكيد مافيه الى مافى عقله إيجابه ، وربما يكون ورود الشرع لطفاً لبعضهم لكون الايمان عنده وذكر تمام الكلام .

قلت : فقد ظهر بذلك أن مراده بأهل الحق هم أصحابه ، وكذلك عادة أبي المعالي اذا قال : قال أهل الحق . فهم أصحابه . وهذا مما يقوله كثير من الناس فى خطابه ، وهو من باب اخبار الرجل عن اعتقاده ؛ إذ كل أحد يمكنه أن يقول عن طائفته ذلك يعرفهم بهذا التعريف . والغرض أنما ذكره من أن المعرفة من طريق الدلالة ذكره عن جمهورهم لا عن جمهور المسلمين . وأما قوله ابتداءاً : على هذا أكثر أهل القبلة . فانه يعني به عن المتكلمين الذين هم عنده علماء أهل القبلة كأصحابه المعتزلة ونحوهم ، وإن لم يحمل على ذلك والا كان كذباً صريحاً ؛ فان هذا الكلام الذي ذكره لا يقدر هو ولا غيره أن ينقله لا بلفظه ولا بمعناه عن إمام من أئمة المسلمين لا أئمة العلم ولا أئمة العبادة ولا عن أحد من سلف الأمة

ولا عن أحد له فى الأمة لسان صدق عام ؛ بل كلام هؤلاء كله صريح فى انكار ما أوجبه هؤلاء وجعلوه طريقة المعرفة ، حتى الأشعري بنفسه قد ذكر إجماع السلف على ذلك كما فى رسالته الى أهل الثغر « بيان الأبواب » كما قد حكينا لفظه عند احتجاج المنازع بالحركة ونحوها كما تقدم .

نقول الوجه الثاني فى تقرير المقدمة المذكورة أن يقال إجماع المسلمين حجة ، فكيف باجماع جميع الأمم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم ، فمن اعتقد أن الأمم المختلفة الملل والاجناس اذا اجتمعت على مثل هذا الأمر من غير أن يجمعها عليه جامع خاص تكون مخطئة فلاريب أنه مع كونه قد قدح فى اجماع المسلمين مصاب في عقله كما هو مصاب فى دينه حيث جوز أن يكون الأولون والآخرون مخطئين وهو المصيب ، وصار هذا بمنزلة ان يخبر جميع الناس بأنهم رأوا الهلال و يقول بعض الناس إن حسهم غلط ولاهلال هناك ، أو يخبر جميع الناس برؤية شىء من الكواكب أو سماع شيء من الأصوات او ذوق شىء من المطعومات و يطعن طاعن فيما يخبر به أصناف الأمم من ذلك ، فان هذا من أعظم السفسطة وفساد العقل .

الوجه الثالث أن من المجمعين على ذلك الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فانه قد تواتر عنهم رفع الأيدي في الدعاء، فان كان مستند ذلك عادة فاسدة أصلها اعتقاد فاسد كان الأنبياء قد وافقوا الناس على الدين الفاسد والاعتقاد الفاسد فى الله تعالى ، وهذا من أعظم الكفر .

الوجه الرابع أن القدح فى هذا مستلزم القدح فى جميع العلوم والمعارف ، فانه إذا جوز ان يكون الناس كلهم مخطئين فيما يجدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين كان القدح فى سائر العلوم الضرورية أولى ، وحينئذ فيبطل جميع

ما يقوله المتـــكلمون من القدح فى هذا والانتصار لضده ؛ اذ غايتهم أن يبنوا ذلك على مقدمات ضرورية .

« الثـــانـــي والعشـــرون » لا نســـلم ان الاشارة الى فوق سببها الألـــف والعادة

الوجه الثالث والعشرون (١) ان يقال : لانسلم أن سبب إشـارة الناس إلى فوق هو ما ذكره ، ولم يذكر على ذلك حجة بل ادعاه دعوى مجردة فقال : سبب ذلك الالف والعادة ؛ فانهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً الاجسما ، فيسبق الى الوهم أن من يدعا (٢) عالماً قادراً حيا على مايشاهده عليه الأحياء القادرين و يتبع ذلك أنه فى مكان ، ولأن العلو اشـــرف فيسبق الى وهم الداعى ان من يعتقد عظمته اذا كان فى جهة وجب ان يكون فى جهة العلو ، فبسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الاشارة الى السماء ، ثم إن الاخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم فى هذا التخيل . فظهر أن سبب ذلك الالف ، ولا يكون صواباً .

فيقال له : هذا الذي قلته مجرد دعوى لم تذكر عليه حجة ، وما ذكرته من التمثيل بالأسود والعربية إنما غايته تجويز ان يكون للانسان اعتقاد غيرمطابق سببه ذلك ، فلم قلت إن هذا من ذاك ؟! وهذا بمنزلة أن يقال هؤلاء غلطوا فى وجدهم طعم هذه الفاكهة مرا ؛ لأن الممرور يجـد طعم الحلو مراً ، أو غلطوا فى رؤيتهم لهذين الشخصين؛ لأن الأحول يرى الواحد اثنين. فيقال له : هب أن الحس يغلط لفساد يعرض له ، فلم قلت إن حس هؤلاء مع كثرتهم قد غلط لفساد عرض له . وأعجب من ذلك قوله : فظهر أن سبب ذلك الالف ولم يظهر شيئـــاً من ذلك ، إلا أنه ظهر أنه ادعى ذلك ، وظهور كونه ادعاه غير ظهور صحة دعواه .

« الثالـــث والعشرون » أن العادة التي تعم بني آدم لا تكون الا حقـا

الوجه الرابع والعشرون أن يقال : هب أن سبب ذلك الالف والعادة التي تلقاها الأخلاف عن الاســلاف ؛ لــكن العادة التى تعم بنى آدم مع تباين حالهم

(١) هو الثاني والعشرون حسب عد الأوجه . وفي الأصل « الثالث والعشرون » .
(٢) هكذا رسم الكلمة بالأصل . وتأتي في الوجه الثلاثون : أن من يدعو .

وأديانهم واختلاف علومهم واراداتهم لاتكون الاعادة صحيحة كما اعتادوه من الأمور الطبيعية والخلقية ؛ فانهم جميعهم يعتادون الأكل والشرب والنكاح واللباس ، وكل هذه العادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ، ولها منافع صحيحة ، كذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبته وتحسينه، وذم الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقبيحه هذه عادة صحيحة حسنة باتفاق الخلائق ، لاينازع فى ذلك من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ولا من ينفيه ؛ إذهم جميعاً متفقون على ان اعتقاد محبة هذا وحمده و بغض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة ولامبنية على اعتقاد فاسد ، سواء كان ذلك لانتفاعهم بذلك فى الدنيا او لغير ذلك .

فظهر أن ما أضعف به الحجة فادها به قوة ، إذ العادات العامة لجميع الأمم من أعظم العادات وأصحها ، وبنو آدم لايؤتون من جهة ما اتفقوا عليه لانهم لايتفقون الاعلى حق ، وإنما يؤتون من جهة تفرقهم واختلافهم ، كما قال تعالى : (ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك) ولهذا كانوا مفطورين على الاقرار بالصانع والدين له ، فهذا الذى اجتمعوا عليه حق ، ولكن تفرقوا فى الشرك ، فكل قوم لهم رأي وهوى يخالفون به الآخرين ، قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) ولهذا وصف الله نبيه وأمته بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . « والمعروف » الذي تطلبه القلوب وتريده بفطرتها اذا علمته « والمنكر » الذي تبغضه وتكرهه اذا علمته .

فاذا كان بنو آدم متفقين على هذه العادة التى مضمونها الرفع الى الله حين الدعاء ، وكان ذلك يتضمن قصدهم للاله الذي هنـــاك : كان هـذا من اعرف المعروف عند جميع بنى آدم .

« الرابـــع والعشرون » ان الرسل لم تنه عن هذا الرفع والقصـــد والاعتقاد

الوجه الخامس والعشرون ان يقال : هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء : الرفع الذي فيه الاشاره الحسية الظاهرة ، والقصد والارادة التى فى القلب التى يقصد بها الصمد الأعلى ، والاعتقاد الذى هو أصل القصد الذي هو اصل العمل . فان كل عمل اختياري لابد فيه من ارادة وشعور ، وأنت تزعم أن الثلاثة فاسدة ، وان هذا العمل التابع للارادة سبب الارادة فيه هو تخييل غير مطابق . فيقال لك : لو كان الأمر كذلك لكان النهي عن ذلك من اعظم الواجبات فى الدين ؛ إذ ذاك من أعظم المنكرات لتضمنه اعتقاداً فاسداً فى حق الله تعالى ، ودعاءاً فاسداً متعلقاً به ، وعبادة غير صالحة له . ومن المعلوم ان الله قد بعث الأولين والآخرين من النبيين مبشرين ومنذرين ، ولم ينه أحداً من الأنبياء والمرسلين لبنى آدم عن شيء من ذلك لاعن هذا الرفع ولاعن هذا الصمد ولاعن هذا الاعتقاد ، بل كان الأنبياء موافقين لهم على هذا العمل ، و ذلك يوجب العلم الضروري من دين النبيين أن ذلك عندهم ليس من المنكر بل من المعروف ، وذلك يبطل كونه مبنيا على اعتقاد فاسد فى حق الله تعالى مستلزماً له ودالا عليه ؛ فان كل ما كان متفرعاً عن الاعتقاد الفاسد او كان مستلزماً له مثل أن يكون دليلا عليه فانه يجب النهي عنه ؛ فان العقائد الفاسدة والمقاصد الفاسدة فى حق الله تعالى تجب إزالتها وازالة فروعها وأصولها التى توجبها .

الجهمية بعكس ذلك فهي تنهى عن معرفة الله وعبادته

واذا كان كذلك فالجهمية تنهى عن هذا الاعتقاد وهـــذه الارادة ، فهم ناهون عن معرفة الله تعالى وعبادته ، وليس هذا مختصاً بهذا الموضع بل هم كذلك؛ إذ أصل قولهم هو قول المشركين المنكرين لملة ابراهيم ؛ ولهذا كان أولهم الجعد ابن درهم الذي ضحى به أمير المشـرق يوم النحر وقال ضحوا تقبل الله ضحايا كم ،

فاني مضح بالجعد بن درهم ، فانه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، ثم نزل فذبحه . وشكره العلماء على ذلك ، وكان هذا فى زمن التابعين . وذلك أن الله بعث الرسل تدعوا الخلق الى عبادته الجامعة لمعرفته بأسمائه وصفاته وآياته ، ولمحبته والانابة اليه ، واخلاص الدين له حتى يكون الدين كله لله . والجهمية تصد القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته بحسب تجهمهم إذهم بين المستقل والمستكثر (١) ، ولا تجد أحداً فيه شعبة من التجهم إلا وفيه من نقص التوحيد والايمان بحسب ذلك ؛ ولهذا كانت المعتزلة من أبعد الناس عن طريقة أولياء الله المتقين ، العارفين بطريق الله علما ، السالكين فيه عملا وحالا وقصداً .

« الخامس والعشرون » أن ما احتج به هنا قياس فاسد في المشبه به

الوجه الخامس والعشرون أن يقال : هب أن سببه هذه العادة ؛ هل سببها علم صحيح واعتقاد مطابق ، أو سببها تخيل فاسد ؟ أما « الأول » فهو حجة في المسألة . وأما « الثاني » فممنوع . وهو لم يذكر على ذلك حجة إلا قولهم : إنهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً إلا جسما ، إلا أنهم قاسوا العالم القادر الحي الغائب على ما شاهدوه من العلماء والأحياء القادرين ، فصاروا بمنزلة من لم ير من الناس إلا السود ولم يسمع الا العربية ، فاذا مثل فى نفسه انسانا أو لغة لم يسبق الى نفسه إلا الأسود والعربية .

ومعلوم أن هذا قياس فاسد ؛ وذلك أن من لم ير انسانا إلا أسود ولم يسمع لغة إلا العربية إنما يسبق الى نفسه الأسود اذا مثل انسانا يخاطبه ، وانما يسبق الى نفسه العربية إذا مثل فى نفسه التعبير ؛ لأن الذي مثله فى نفسه من جنس الذي شاهده ، والتخيل يتبع الاحساس وكان الذى تخيله من جنس الذى أحسه لما علم

(١) بالأصل : والمنكر .

أن جنسها واحد ، والبارى سبحانه وتعالى ليس هو عندهم ولا عند غيرهم من جنس الآدميين حتى تكون نسبته إلى ما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين نسبة ما لم ير من الآدميين الى من رئي ؛ بل هؤلاء الذين يدعون الله برفع الأيدى الى فوق عامتهم لم يخطر بقلبه أن الله من جنس الآدميين مشارك لهم فى الحقيقة حتى يكون لحماً ودماً ونحو ذلك ؛ بل هؤلاء كلهم ينزهون الله تعالى عن ذلك ، ولا يعرف فى عامة المقرين بالصانع من قال بشيء من ذلك إلا ماذكره أرباب المقالات عن شرذمة من المشبهة ، ومع هذا فلابد أن يجعل هؤلاء له من المقدار والصفات ما يفرقون بينه و بين الآدميين . فعلم أن هذا الذى احتج به باطل .

« السادس والعشرون » فساد استدلاله بالمثالين

الوجه السادس والعشرون أن يقال : هذا قد أخبر عن بنى آدم الأولين والآخرين الذين يدعون الله برفع أيديهم اليه وتوجه قلوبهم الى جهته العالية أنهم مثلوه بما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين ، كما يمثل أحدهم ما يراه من هذا الجنس بما رآه . ومن المعلوم أن هذا الضلال الذى ذكره عن بنى آدم هو الضال فيه فى الأصل المشبه به والفرع الذى قاسه عليه ؛ وذلك أن قوله كما أن من لم يشاهد إنسانا إلا أسود فحين يمثل فى نفسه انساناً يخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير .

يقال له : هذا على قسمين « أحدهما » : أن لا يعلم وجود انسان إلا أسود . و « الثانى » : أن يكون وان لم يشاهد الأسود قد علم بالخبر أو غيره أن فى الأناسي من هو أبيض . وكذلك إذ مثل انسانا يخاطبه قد مثل إنسانا مطلقاً لا يقدره من أحد الصنفين ، وقد يمثل مخاطبه إنسان من الصنف الأبيض ، أو يخاطبه انسان من الصنف الأسود .

فيقال له : هذا المثل الذى ضربته إنما يسلم لك فيمن لا يعلم وجود انسان غير ابيض فانه إذا مثل مخاطبه إنسان إنما يكون مثله بمبلغ علمه ، فاذا لم يكن عالماً

بوجود أبيض لم يتمثل مخاطبه أبيض ؛ بل وقد يتمثل مخاطبه انسان مطلق ولا يخطر بقلبه لونه ، وقد يخطر بقلبه لونه فلا يكون الا ما علمه من ألوان الناس وهو السواد . أما إذا علم وجود البيض من الناس ومثل فى نفسه أنه يخاطبهم وان كان لم يرهم بعد كما لو قيل لملك السودان قد قدم عليك رسل البيض وهم بيض فهنا إذا زور فى نفسه ما يخاطبه به لم يمثل أنه يخاطبه به (١) لم يمثل أنه يخاطب أسود ، وكذلك لو علم وجود الصنفين وقدر مخاطبه انسان مطلق لم يتمثل لونه ؛ بل قد يصنف الكتب ويقف الوقوف وقد يكتب ذلك بالعربية وقد لا يكون رأى غير البيض ومع هذا فلا يتمثل حين المخاطبة المطلقة لون المخاطبين ؛ ولهذا يندرج فى خطابه البيض والسود ، واللفظ يطابق المعنى وهو ماعناه وقصده بكلامه ، ولو لم يقصد إلا البيض مثلا لم يتناول لفظه لغيرهم ، وليس الأمر كذلك باجماع الناس .

وأما التمثيل باللغة فليس هو من أمثلة هذه المسألة ، وذلك أن من لم يسمع غير العربية لا يقدر أن يتكلم بغيرها ، ولا يتمثل فى عبارات نفسه لغة غيرها ، فلا يكون التعبير بغير العربية متمثلا فى نفسه لا سابقا ولاحقا ، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بغير العربية متمثلا فى نفسه لا سابقا ولالاحقا ، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بها ولاعلى تمثيلها . فاللغات بمنزلة تعلم الانسان الصناعات والأعمال كالخياطة والنجارة والحراثة اذا لم يكن يحسنها الانسان الا على صفة لم يتمثل فى نفسه اذا رآها أن يعملها الا الصفة التى يحسنها ، فأين ما يقدره الانسان ويصوره فى نفسه من مراده ومقصوده الذى يفعله بقدرته من الألفاظ والحركات

---

(١) هذه الجملة مكررة مع ما بعدها . وكلمة (به) في الموضعين لا محل لها فيما يظهر ، كما تقدم . ويأتي التمثيل باللغة .

من الأمور الخارجة عن قدرته وارادته . فعلم أن هذا ليس من هذا الباب .
وأما الأول فانه يشبهه لكن الحكم المذكور فيه ليس على اطلاقه وانما هو فى حق
من لا يعلم وجود انسان إلا أسود . ويقصد خطاب اسود . واذا كان الأمر
كذلك ظهر فساد ما ذكره من المثالين .

« السابع والعشرون » فساد القياس في المشبه أيضاً

الوجه السابع والعشرون أن يقال : لو كان ما ذكرته فى المشبه به لم يكن
ما ذكرته فى المشبه نظيراً له ؛ فان الخلق الذين يدعون الله ويقرون بأنه حي قادر
عالم انما يدعون من يعتقدون أنه رب العالمين الذى يقدر على مالا يقدر عليه بنو
آدم مثل انزال المطر وانبات النبات وتسكين الريح اذا هاجت فى البحر وغير
ذلك مما يطلب من الله ، فقد علموا أن الحي العالم القادر الذى هو رب العالمين
الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا اقلت سحاباً ثقالا ساقه لبلد
ميت وأنزل به الماء نخرج به من كل الثمرات ليس من جنس ما يعهدونه من بني
آدم ؛ بل المطلوب منه ما لا يقدر عليه هؤلاء . وأيضاً فكثير منهم قد
لا يتصور ان كلا منهما حي قادر عالم ، ولا يتمثل فى نفسه قدراً مشتركا بينهما .
فكيف يجوز أن يحكى عن بني آدم من الأولين والآخرين أنهم قاسوا الله على
ما شاهدوه من الآدميين .

« الثامن والعشرون » أن دعوى ذلك افتراء على البشر كلهم

الوجه الثامن والعشرون : أنك لو سألت من سألته من الداعين لربهم هل
اعتقدت بقلبك أن الله من جنس ما شاهدته فى الآدميين الذين هم أحياء قادرون
عالمون لقال لك من سألته هذا شيء لم يخطر بقلبي ، ولكان نفرته عن هذا
وانكاره على من يقول هذا أو يعتقده أعظم من نفرته عمن يجعل الملائكة من
جنس الذباب والعصافير . وبالجملة فبنو آدم يعلمون من انفسهم أنه لم يكن دفعهم
لهذا الاعتقاد المتضمن تمثيل الله بالبشر وأنه من جنسهم ، فدعوى ذلك عليهم
افتراء عليهم .

« التاسع والعشرون » ليس من البشر من يعتقد أن الملائكة والجن من جنس الآدميين فكيف بخالقهم

الوجه التاسع والعشرون أن يقال : هو (١) دائما يسمعون ذكر الملائكة والجن وهم أحياء عالمون قادرون ومع هذا فقد علموا أنهم يتصورون بصور الآدميين كما تمثل جبريل لمريم بشراً سوياً ، وكما تمثل ابليس فى صورة سراقة ابن جعشم ، ومع هذا لما أخبروا بأن جبريل عليه السلام له ستمائة جناح وسمعوا قول الله فى الملائكة (أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع) لم يكن فيهم من يعتقد أن الملائكة والجن من جنس الآدميين مطلقاً لما استشعروه من نوع فرق ، وقد علم ما بين الله و بين البشر من عدم المماثلة أعظم مما بين البشر والملائكة . فكيف يقال : إن رفع ايديهم انما كان لاعتقادهم أن الله من جنس مايشاهدونه من الأحياء القادرين ؟ ! وهب أن ذلك قد يخطر بقلب الواحد والاثنين منهم فكيف يجعل هذا الاعتقاد شاملا لبنى آدم الذين يرفعون أيديهم الى الله عز وجل من الأولين والآخرين ، وأن الآخرين أخذوه عن الأولين وشاركوهم فى التخيل .

« الثلاثون » أن الاعتقاد الذي يدعوهم الى رفع أيديهم ليس من التمثيل فلايكون مستنده باطلا

الوجه الثلاثون أن يقال : قوله : فيسبق الى الوهم أن من يدعو حيا عالما قادراً على ما يشاهد عليه الأحياء القادرين . أتريد بذلك أنه يسبق الى الوهم أنه مثله مطلقاً بحيث يجوز عليه ما يجوز عليه ، ويمتنع عليه ويجب له ، أو أنه يشابهه من بعض الوجوه ؟ أما الأول فأنت وسائر العلماء يعلمون أن هذا لم يقله أحد قط ، وقد ذكرت ذلك فى كتبك واعترفت بأن أحداً من العقلاء لم يقل بالمماثلة هكذا . واذا كان هذا لم يقله أحد لم يجز أن يجعل هذا اعتقاد الداعين الذين يرفعون أيديهم الى الله مع العلم بانه لم يقله أحد من المشبهة ولا من غيرهم .

وأما ان كان مقصوده أنهم يثبتون المشابهة من بعض الوجوه فهذا حق ، وقد ذكر فى هو نهايته اجماع المسلمين على ثبوت المشابهة من بعض الوجوه ؛

---

(١) صوابه : هؤلاء .

فان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه كما حكيناه عنه فيما تقدم ، وحينئذ فيكون ما عليه بنو آدم من الاعتقاد الذى هو مستند رفع أيديهم الى الله حين الدعاء اعتقاداً صحيحاً فى الأصل ليس بفاسد .

لكن قد علم أن الناس هنا فى طرفي نقيض منهم من يغلو فى الاثبات حتى يثبت مماثلة الله لخلقه فى بعض الأمور . ومنهم من يغلو فى التعطيل حتى لا يمثله الا بالمعدوم والموات . لكن الاعتقاد الذى يدعوهم الى رفع ايديهم لا يجب أن يكون من التمثيل الباطل ؛ إذ لا يختص أهله بالرفع الى الله . واذا كان كذلك لم يكن مستند الناس كلهم فى الرفع الى الله باطلا ، واذا لم يكن مستندهم كلهم باطلا بل كان مستند بعضهم حقاً ثبت أن الله يرفع اليه الأيدي ، وأن فاعل ذلك يكون اعتقاده صحيحاً ، وذلك يقتضي صحة الاشارة الحسية اليه الى فوق ، وهو المطلوب .

« الحادي والثلاثون » ان كان هذا مستنداً لهم كان قدحكى اتفاق الأمم على أن الله جسم وهذا حجة عليه

الوجه الحادي والثلاثون : أن يقال مضمون ما ذكرته أن الناس لما لم يشاهدوا حياً عالماً قادرا الا جسما ، سبق الى اعتقادهم أنهم إذا دعوا حياً قادراً عالماً كان جسما ؛ و يتبع ذلك انه فى مكان ، والعلو أشرف من غيره فيسبق إلى فهم الداعي أن من اعتقد عظمته اذا كان فى جهة وهي أن يكون فى جهة العلو . وحاصل هذا أن الأمم المختلفة من الأولين والآخرين المجمعون على رفع ايديهم الى الله فى الدعاء انما فعلوا ذلك لاعتقادهم ان الله جسم ، ووجه هذا الاعتقاد أنهم لم يشهدوا حياً عالماً قادراً الا جسماً فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك واثبتوا له المكان إذ الجسم لا بد له من حيز وخصوه بالعلو لأنه اشرف ، فمضمون هذا ذكر مستند العباد فى رفع الايدى .

فيقال له لا يخلو اما أن يكون هذا مستندهم ، اولا يكون . فان لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب وصحت الحجة ، وثبت أنهم

إنما رفعوا أيديهم الى الله لعلمهم الضروري بأن الذى يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير فى تلك الجهة . و إن كان هذا مستنداً لهم كان قد حكى اتفاق الأمم الذين يرفعون أيديهم فى الدعاء على أن الله جسم ، اذ لم يشهدوا موجوداً الا جسماً وحينئذ فهذا أبلغ فى الحجـة عليه ، فان الامم المتفقين على رفـع الأيدى إذا كانوا يعتقدون أن الله جسم كان هذا من ابلغ حجج القائلين بالجسم ؛ لأن هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فيهم الأنبياء وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع على ضلالة . فصار ما جعله جواباً حجة عليه .

« الثـــانـــي والثلاثون » أنه لم يذكر حجـة على بطـــلان مستندهـم

الوجه الثاني والثلاثون أن يقال : هب أنما ذكرته مستندهم فلم تذكر حجة على بطلان هذا . أكثر ما قلت : فظهر أن سبب هذا الالف فلايكون صواباً . ومعلوم أن مجرد اعتياد الأمم كلهم للشيء إن لم يدل على انه حق فلا يدل على أنه باطل ، فليس فى كونهم الفوا ذلك واعتـادوه ما يدل على أنه ليس بصواب حتى تقول : فظهر ان سبب ذلك الالف فلايكون صواباً .

« الثـــالـث والثـــلاثون » ان طوائف كثيرة يقولـون بالمعنى الـذي ســميته تجسيما فلا بد من دليل ابطاله والا لم يضــر القول بذلك

الوجه الثالث والثلاثون : أنك قد ذكرت أن مستند هذا الالف هو اعتقاد الدعاة أن الحي العليم القادر لا يـكون الاجسماً . ومعلوم أن هـذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهـــل الـكلام من الشيعة والـكرامية وغيرهم ، وأما بمعناه فالمؤسس وغيره يقول إن هذا قول من قال إن الله فوق العرش أو أنه يشار اليه فى الدعاء . ومعلوم أن القول بكون الله فوق العرش أو أنه يشار اليه بالايدى والدعاء هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامتها ، و إذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً لم يضر القول بذلك ، ولم يجز رده الابحجة ، وانت لم تذكر فى جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جواباً .

وقد قدمنا فى الوجه الذى قبل هذا ان الاشـارة الى الله فى الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا قول من قوله حجـة والا بطلت

حكايته . وأما هنا فان كون الحي القادر لا يكون إلا بائنا عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن غيره وهو معنى كونه جسماً عنده ،وهذا المعنى ما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها ، و إن تنوعت الفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة . وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام، فلابد من دليل إبطاله . فان قال دليل إبطاله ماذكره من نفى كون الله جسماً . قيل قدمنا ما يتبين معه فساد تلك الأدلة .

« الرابع والثلاثون » ما ذكرته من الحجة على نفي الجسم لا يصلح جوابا

ثم يقال : هذا لا يصلح أن يكون جواباً لما تذكره ، وهو الوجه الرابع والثلاثون : يقال له : هذا الذي ذكرته : مضمونه الدعاة الرافعي أيديهم لاعتقادهم أن الله جسم حيث لم يشهدوا مدعوا حياً عالماً قادراً الاجسماً . ومعلوم أن الدعاة الرافعي أيديهم لو لم يكن فيهم من قوله حجة وخلاف قوله كفر فلا نزاع فى أنهم جماهير بنى آدم من الأولين والآخرين ، وفيهم من العلماء والعباد من لا يحصيه الا رب العباد ، فلو لم يكون هذا دليلا من أعظم الأدلة على أن الله جسم بمقتضى ما قررته لكان هذا مما يجب الجواب عن حجة قائله . فان مخالفة جماهير بنى آدم ليست هينة ، ولا يصلح ماذكرته من الحجة على نفي الجسم جواباً ،لان هذا الدليل الذى ذكرته عنهم يقتضي أنهم احتجوا على كونه جسماً بما ذكرته عنهم ، وهذه معارضة لما ذكرته ، فان لم تبين فساد هذه المعارضة لم يكن بطلان حجته لحجتهم بأولى من العكس ، وأنت لم تذكر حجة على فساد حجتهم بحال .

فان قيل : هذه الحجة مبناها على قياس الغائب على الشاهد ، وهو باطل . قيل قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم الى حق و باطل ، فان لم تبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك .

« الخامس والثلاثون » أنه بهذا التقرير قد ذكر أنه فوق وأنه جسم

الوجه الخامس والثلاثون : أن تقرير ما ذكرته من مستندهم مثل تقرير المسلك القياسي في العلو ، وهو أن يقال : لم نشهد موجوداً قائماً بنفسه إلا جسما . أو : لم نشهد حياً عالما قادراً الا جسما . فاختصاص القائم بنفسه أو الحي القادر بكونه جسما دون أن يكون عرضاً أو يكون لاجسما ولا عرضا : إما أن يكون لكونه موجوداً قائما بنفسه ، أو لما يندرج فيه واجب الوجود ، أو لما يختص الممكن أو المحدث . فان كان الأول والثاني وجب في كل موجود قائم بنفسه أن يكون جسما ، وحينئذ فتصح حجتهم (١) والثاني باطل لأنه يوجب تعليل الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس او كون القئم بنفسه حيا عالما قادرا بما فيه أمر عدمي ، والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود . وقد تقدم الكلام على هذه الحجة ، وأنه لم يقدح فيها بقادح . واذا كان كذلك كان قد ذكر لهم حجة توجب أنه فوق وأنه جسم غير ما ذكروه من العلم الضروري . وان لم يقدح في ذلك بشيء وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الاسلاف واتفقوا عليه ، وتسمية ذلك تخيلا لا يوجب فساده ان لم يبين أنه خيال فاسد .

فظهر انما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي ، والأثر النبوى ، والاجماع الشرعي ، مع ما ذكروه من الضرورة العقلية ، وأنه زاد في التقرير على كونه فوق أنه مع ذلك جسم . ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة ؛ فانهم يقولون إن كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون جسما ، ويسميه أهل الحديث حداً .

« السادس والثلاثون » أن طرقهم القياسية في الالهيات ان كانت حقا فهي حجة لهم والا فليست حجة عليهم

الوجه السادس والثلاثون : أن العلوم الكلية والعقلية لبني آدم جميعها من هذا الباب ؛ فان الانسان يشهد بحسه الباطن والظاهر أموراً معينة جزئية على

---

(١) بالأصل : جهتهم .

صفات ، ثم يعقل بما يجعله الله فى عقله من العبرة والقياس أن الأعيان التى لم يشهدها هي كالأعيان المشهودة فى تلك الصفات . وعلم عقله بالتماثل والاختلاف كاحساسه بالأعيان قد يكون علماً قطعياً ، وقد يكون ظناً غالبا ، وقد يكون صوابا ، وقد يكون خطئاً . وكل من الحس والعقل يعرض له الغلط لأسباب والناس متنازعون أي الادراكين اكمل : إدراك الحس ، أو العقل ؟ وأيهما الذى يرجح على الآخر ؟ وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية الا بتوسط قياس واعتبار ؛ حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين ، وان الجسم لا يكون فى مكانين ، وأن الضدين لا يجتمعان : هو فى ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك فى بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة ، وعقل أن مالم يحسه مثل ما أحسه فى ذلك وأن الحكم لا يفترق : واحد وواحد ، وجسم وجسم ، ولون ولون ، وضد وضد : يحكم بذلك حكماً عاماً كليا .

وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية فى العلم الالهي أصلا إلا ولابد فيها من قضية كلية ، والقضية الكلية لابد فيها من قياس الغائب على الشاهد . فان كان هذا باطلا بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية فى العلم الالهي ، وحينئذ فيبطل ماذكروه فى نفي الجسم وغيره فلايكون لهم جواب عما احتج به المنازع . وان لم يكن باطلا لم يكن له ابطال هذه الحجة بماذكره من أن مضمونها قياس الغائب على الشاهد . فحاصله أنه إن كان مايسلكونه من الطرق الكلامية العقلية فى الالهيات طرقاً صحيحة فهذه الطريق منها ، فتكون حجة عليهم . وإن لم [تكن] صحيحة لم تكن حجة لهم كما لا تكون عليهم ، فلا يكون كلامهم حقاً دون كلام خصومهم ، ولايكون ما دفع به الضرورة التى ذكرها منازعوهم حقاً .

« السابع والثلاثون » ان المنازعين يستدلون بالقياس الذي لم تبين فساده وبالأدلة السمعية التي لم تعارض وبالضرورة

الوجه السابع والثلاثون أن المنازعين لهم يحتجون بالدلائل السمعية الكثيرة، و بما يذكرونه من الضرورة العقلية ، و بما ذكروه من الأقيسة العقلية . فان كانت الأقيسة العقلية صحيحة كما تقدم ذكرها مقبولة فى هذا الباب لم يجز رد مايذكرونه من الأقيسة العقلية الا بما يبين فساد القياس الخاص الذي أوردوه لا بمجرد كونه قياساً للغائب على الشاهد ، وان كانت مردودة كان مايذكره النفاة كله مردوداً ، وحينئذ فتبقى الأدلة السمعية سليمة عن معارض عقلى ، فيبطل مايذكرونه من كونها عارضت القواطع العقلية ، وحينئذ يمتنع تأويلها ، و يجب اعتقاد مضمونها ويكون ماذكروه من الضرورة العقلية لادليل على فسادها . وهذا بين لمن تدبره ومبناه على العدل والانصاف . وقد قدمنافيما مضى التنبيه على هذا ، وأن مبنى كلامهم فى الالهيات إنما هو القياس على ماوجدوه فى المشهودات لاطريق لهم غير ذلك أصلا .

« الثامن والثلاثون » ان كان رفع الأيدي مستلزما لاعتقاد التجسيم وهم يثبتونه بالقياس كان جانبهم أرجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة

الوجه الثامن والثلاثون : ان القول بان الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا داخل العالم ولاخارجه ونحو ذلك ليس هو قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا له أصل فى شيء من كتب الله المنزلة ولا آثار انبيائه ؛ بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله ، كما قال ابو العباس بن سريج : توحيد اهل العلم وجماعة المسلمين : أشهد أن لاإله إلا الله وان محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل الخوض فى الأعراض والأجسام ، وإنما بعث النبي ﷺ بانكار ذلك. وذلك أن التوحيد الذي بعث الله به رسله هو عبادة الله وحده لاشريك له ، وهو معنى شهادة ان لاإله إلاالله ، وذلك يتضمن التوحيد بالقول والاعتقاد وبالارادة والقصد : وأما الخوض فى الأعراض والأجسام كما خاض فيه المتكلمون كقولهم ليس بجسم ولاعرض ونحو ذلك فأول من ابتدعه فى الاسلام الجهمية وأتباعهم من المعتزلة ، لايعرف فى هذه الأمة حدوث القول فى الله بانه ليس بجسم

ولاجوهر ونحو ذلك إلا من جهة هؤلاء . وكذلك الاستدلال على حدوث العالم بطريق الجسم والعرض إنما ابتدعها فى الاسلام هؤلاء . وهذا أصل علم الكلام الذي اطبق على ذمه أئمة الاسلام من الأولين والآخرين. ولما ابتدع هؤلاء القول بأنه ليس بجسم ولاجوهر عارضهم الطائفة الأخرى من الشيعة وغيرهم فقالوا بل هو جسم .

والسلف والأئمة لم يثبتوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه ؛ لما فى كل من الاثبات والنفي من الابتداع فى الدين من اجمال واشتراك ، ويثبت به باطل وينفى به حق، مع أن السلف والأئمة لم يختلفوا أن نفاة الجسم أعظم ضلالا وابتداعا من مثبتيه؛ بل الأئمة والسلف تواتر عنهم من ذم الجهمية مالا يحصيه الا الله ، ولهم أيضاً كلام فى ذم المشبهة لكن أقل من ذم الجهمية بكثير . وأما لفظ « الجسم » فلا يحفظ عن أحد منهم ذمه ولا انكاره ، كما لا يحفظ عنهم مدحه واقراره ، ولكن المحفوظ عنهم من الألفاظ الاثبات . فقول نفاة الجسم إنها (١) هي التجسيم ، ويعدون أعلام الدين وأئمة الدين من المجسمين والمشبهين كما هو موجود فى كتب مقالاتهم ، كما يعدون منهم مالكا وأصحابه ، وحماد بن سلمة وأصحابه ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه ، وأمثال هؤلاء الأئمة .

ولما تكلم بنفي الجسم أبو الهذيل إمام المعتزلة واتباعه ، وتكلم فى إثباته هشام بن الحكم وأشياعه ، قال هؤلاء : الجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه ، ولا يعنى بالجسم إلا القائم بنفسه ، ولا يعقل قائم بنفسه الا الجسم ، وقالوا دعوى وجود قائم بنفسه ليس بجسم كدعوى قائم بنفسه لا تقوم به صفة ؛ فان المعتزلة يقولون : إن الباري تعالى قائم بنفسه ، وأنه يمتنع أن يكون

---

(١) أي الفاظ الاثبات .

محلا للصفات والحوادث . قالوا : وهذان مثل دعوى قائم بنفسه لا يباين غيره ولا يتميز عنه . قالوا : واثبات موجود قائم بنفسه ليس هو جسما ولا يقوم به صفة مثل اثبات قائم بنفسه ليس حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز كما يقوله من يقوله من الملاحدة والفلاسفة . وهذا كله جحد لما يعلم بضرورة العقل ومخالفة للبديهة والحس . وما زال الأئمة يصفون مقالة الجهمية بأنها مخالفة للعقول ، وأن العقل يعلم أنهم يصفون العدم لا الوجود ؛ ولهذا عندهم نفاة التجسيم من المجسمة لموافقتهم لهم فى أصل الاثبات وإن خالفوهم فى بعض التفاصيل .

واذا كان كذلك فهذا الذي مستنداً (١) للداعين من الأولين والآخرين أنه هو الرجوع الى القياس العقلى ، وهو قياس ما غاب عنهم من الموجود على ما شاهدوه لا ينافى ماذكروه من أن ذلك يقتضي علمهم الضروري بأن الذى يدعى ويسأل هو فى جهة فوق ؛ لأن العلوم الضرورية الكلية لا بد فيها من قياس كما تقدم ، وهم كما قد يقولون يعلم بالضرورة أن الله فوق ، ويقولون أيضاً يعلم بالضرورة أن مالا يكون داخل العالم ولا خارجه فانه معدوم ، ويقول من يفهم معنى الجسم على اصطلاح المتكلمين يعلم بالضرورة أنه لا يكون موجود قائم بنفسه الا ما سميتموه الجسم ، ويقولون كل من رجع إلى فطرته وفهم معنى ذلك ولم يصده عن موجب الفطرة ظن التقليد أو أقيسة فاسدة وهوى من تعصب للمذهب المألوف فانه يعلم ذلك ، ويثبتون ذلك أيضاً بالمقاييس العقلية التى هي أقوى من مقاييس النفاة .

وإذا كان كذلك فنفي التجسيم لا يمكن أن يكون بنص ولا اجماع ؛ بل ولا بأثر عن أحد من سلف الأمة وأئمتها ، وليس مع نفاته إلا مجرد

(١) لعله : جعله مستنداً .

ما يذكرونه من الأقيسة العقلية . فاذا كان رفع الأيدي إلى السماء فى الدعاء مستلزماً لاعتقاد الدعاة التجسيم وهم يثبتون ذلك بالأقيسة العقلية أيضاً كان جانبهم أرجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة ، فكيف اذا أجابوا عنها ، و إذا بينوا أن نقيض قولهم مستلزم للتعطيل : لتعطيل وجود الباري ذاته وصفاته ، وتعطيل معرفته وعبادته ودعائه .

« التاسع والثلاثون » أن كان رفع الأيدي مستلزما للتجسيم فهو في اثبات الأسماء والصفات أعظم

الوجه التاسع والثلاثون أن يقال : ليس قول القائل بأن رفع الأيدي الى السماء مستلزم التجسيم بأعظم مما يقال لكل من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات؛ فان الملاحدة من المتفلسفة واتباعهم الذين يجمعون بين النقيضين فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت أو يقولون لا يقال موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت يزعمون أن هذه الأسماء لا تقال الا لما هو جسم ، ونفاة الصفات من العلم والقدرة وغيرها يقولون إن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم ، ومنكر و الرؤية والقائلون بخلق القرآن يقولون لا يمكن أن يرى الا جسم ، ولا يقوم الكلام إلا بجسم ، وهم يبينون ذلك أعظم من بيان هذا المؤسس أن الرافعين لأيديهم فى الدعاء مستندهم اعتقاد أن المدعو جسم .

وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون ماذكره النفاة من لزوم التجسيم لهؤلاء المثبتة حقاً ، أو باطلا . فان كان ذلك حقاً كان التجسيم حقاً ؛ إذ الاثبات للأسماء والصفات حق معلوم بالضرورة العقلية وبالنصوص السمعية ، وقول النفاة مستلزم للجمع بين النقيضين ولغير ذلك من السفسطة . وان كان مايذكره هؤلاء النفاة من لزوم التجسيم باطلا فانتفاء هذا اللازم فى حق الداعين أولى وأوكد .

« الأربعون » أن تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي ... الواجب عليهما

الوجه الاربعون أن يقال : ومن المعلوم ان هذا الباب كثيراً ما يقال فيه ان الناس يتناقضون فيه فيثبت أحدهما شيئاً من وجود واجب أو اسم أو صفة و ينفي

لوازمه ، او ينفي الجسم ونحوه و يثبت ملازمه ، ولا ريب أن باب الأثبات حجته العقلية الضروريـــة والنظرية أعظم من حجج النفي ، فان النفاة ليس معهم حجج ضرورية وليس معهم قياس عقلي إلا ومع أولئك ماهو أقوى وا كثر . هذا إذا لم يعرف الانسان القدح فى مقاييسهم ، و إلا فمن عرف القــدح فيها تبين له أن حاصلها تهويل لاتحصيل . وأما الحجــج السمعية فهى مع المثبتة أضعافاً مضاعفة ، وليس مع النفاة ما يفيد ظنا .

واذا كان كذلك فالذى تسميه النفاة تجسيما إذا كان لازماً أمكن المثبتة أن تلتزمه ، ويـــكون مقرره الأدلة العقلية والسمعية . وأما النفاة فلا يمكنهم النفي إلا تركوا العقل والسمع ، وهذه حال أهل النار الذين قالوا (لوكنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) واذا لم يكن لازماً لم يحتج إلى اثباته ، وان دفع الشك فى لزومه وكان في تناقض المثبت مع نفى الجسم قولان فلاريب ان تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافى، ومتابعته الأدلة السمعية والعقلية ا كثر ، وتقريره للفطرة والشرعة أظهر . وإذا كان مافى جانبه من الخطــا أقل لم يجز أن يرجع الى من خطاه ا كثر ؛ بل على ذلك أن يوافقه على مامعه من الصواب ، ثم إن رجعا جميعاً إلى تمـام الصواب والا كان استكثارهما من الصواب أولى وأحب من استكثار الخطا .

فصل

وقد ذكر الرازي في نهايته حججا أخرى لمثبتي الجهة الأولى ، جوابــه عنهــا

قد ذكر ابو عبدالله الرازى فى « نهاية العقول » له لمثبتى الجهة حججاً أخرى فنذكر هنا أيضاً ماذكره من الجانبين فى الـكتابين ، فقال : واحتج مثبتو الجهة بأمور اربعة « أولها » : أنا نعلم بالضرورة ان كل موجودين قائمين بأنفسهما فلابد وان يكونا متباينين ، ونعــلم بالضرورة أن التباين بين الشيئين لا يخلوعن

أحد الوجوه الثلاثة : التباين بالحقيقة ، أو بالزمان ، أو بالمكان. و إذا ثبت ذلك فنقول : التباين بين البارى تعالى وبين العالم لايمكن أن يكون بالحقيقة أو بالزمان أو بهما فقط ؛ لأن الجوهر يباين العرض الحال فيه بالحقيقة وبالزمان ، وكذلك العرضان الحالان فى محل واحد قد تباينا تبايناً بالحقيقة والزمان ، مع أنا نعلم بالضرورة أن بين البارى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر وماحل فيه و بين العرضين الحالين فى المحل الواحد ؛ إذ لابد من زيادة بيان على هذين القسمين ، ولاثالث يعقل الاالتباين بالمكان ، فوجب أن يكون التباين بين البارى تعالى وبين العالم بالمكان ، وذلك يقتضي كون البارى تعالى فى الجهة .

ثم قال : والجواب عما تمسكوا به « اولا » أن المحل مباين للحال فى الحقيقة والزمان ، ولكن أحدهما حال فى الآخر محل له ، ويشتركان أيضاً فى الحدوث والامكان ، والحاجة الى المؤثر ، وأما الباري تعالى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان والحاجة فلما كان كذلك كان الاختلاف بين البارى تعالى و بين العالم أتم من الاختلاف بين الحال و بين المحل . فاذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع .

قلت : وهذه الحجة التى ذكرها عن ابن الهيصم من بعض الوجوه . والكلام على هذا من وجوه :

الكلام عنها أولا أن ما ذكره توكيد لحجة منازعيه

أحدها : أن هذا الذي ذكره من الجواب تقرير لحجة المنازع وتوكيد لها ليس بجواب عنها ، ومثل هذا يفعله هذا وامثاله فى مواضع قال تعالى : (أو من ينشؤ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) قالوا : هي المرأة لاتتكلم بحجة لها الا كانت عليها . وهؤلاء فيهم من التخنث بمشابهتهم المشركين الذين قال الله : (إن يدعون

من دونه الا اناثا ، وإن يدعون إلا شيطانا مريدا) ماشابهوا به النساء، وكذلك(١) ان حجة المنـــازع مبنية على مقدمات « إحداهن » أن الله مباين للعالم . « والثانية » ان المباينـة ليست بالحقيقة أو الزمان أو المكان . « والثالثة » أن مباينته للعالم اعظم من أن يكون بمجرد الحقيقة او الزمان . واذا اثبتت هذه المقدمات لزم أن يكون مبايناً له بالمكان .

ويظهر ذلك بنظم ذلك فى قياسين : « أحدهما » ان يقال البارى مباين للعالم ، وكل مباين لغيره فلا بد وأن يكون مباينا بالحقيقة أو الزمان أو المكان . فينتج أن الباري سبحانه لابد أن يكون مباينا للعالم بالحقيقة أو الزمان أو المكان. ثم يقال : ومباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان ، وكل مباينة ليست بمجرد الحقيقة والزمان فلابد أن تكون بالمكان . فينتج أنه لابد من المباينة بالمكان .

اذا تبين نظم الدليل فقولهم : الباري مباين للعالم . لا منازعة فيه ، وقد ذكروا ان ذلك معلوم بالضرورة فى كل موجودين قائمين بأنفسهما ولم ينازعهم فى ذلك . وقولهم : كل مباين لغيره فلابد وأن تكون مباينته بأحد الوجوه الثلاثة . قد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة . قالوا : ويعلم بالضرورة أن التباين بين الشيئين لا يخلو عن أحد الوجوه الثلاثة : التباين بالحقيقة ، أو بالزمان ، أو بالمكان . وقد سلم لهم ذلك ولم ينازعهم فيه . فاثبتوا بذلك أن الباري لابد أن يكون مباينا للعالم بالحقيقة ، أو الزمان ، أو المكان .

وأما « القياس الثاني » قولهم : مباينته ليست بمجرد الحقيقة والزمان . أثبتوا ذلك بأن قالوا : المباينة بالحقيقة وبالزمان بين الحال والمحل وبين الحالين فى المحل ، مع أنا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس

---

(١) كذا بالأصل . ولعله : وذلك .

بين المحل والحال فيه و بين الحالين فى المحل . والمحل هو الجوهر ، والحال فيه هو العرض . واذا كان التباين الذي بينه و بين العالم زائداً على تباين هذين وهذان متباينان بالحقيقة و بالزمان لم يـكن التباين بينه و بين العالم بمجرد الحقيقة والزمان فانه اذا كانت مباينته للعالم أعظم من مباينة المباين لغيره بالحقيقة والزمان لم تكن من جنسها ، وهذا بين ؛ فانه اذا كانت حقيقة المبـاينة بمجرد الحقيقة والزمان لم يمتنع أن يـكون أحدهما حالا في الآخر أو يـكونان جميعاً حالين فى محل واحد. وهذا تقوله الحلولية من الجهمية ؛ فان القائل اذا قال : الباري مباين للعالم وهو مع هذا حال فيه أو محل له ، ومبـــاينته له بانه قبله ، وأن حقيقته تخالف حقيقته كما يباين الجوهر العرض والعرض الجوهر (١) لم تـكن المباينة بالحقيقة والزمان مانعة من هذه المحايثة . فاذا كانت المحايثة منتفية لم يكن بد من اثبات مباينة تنفي هذه المحايثة ، والمباينة بالحقيقة والزمان لا تنفي المحايثة .

ولهذا لما زعم الجهمية أنه ليس مباينا بالمـــــكان اضطر بوا بعدذلك فقال جمهور علمائهم : لا هو محايث للعالم ولا هو خارج عنه . وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم : بل هو محايث ؛ فانه اذا ارتفعت المباينة بالمـــــكان لم يبق إلا المحايثة . ولا ريب أن قول هؤلاء أقرب الى المعقول ؛ لـكنه اقرب الى العقل ابتداءاً حيث جعلوه موجوداً محايثاً للعالم ؛ لـكنه أعظم تناقضـاً وجهلا من وجه آخر ؛ فان ما به نفوا أن يـكون على العرش هو أعظم نفياً لـكونه محايثاً للعالم ؛ ولأن فى كونه فى نفس المخلوقات من الـكفر والضلال ما فيه شناعة تزيد على النفي المطلق الذى لا يفهم بحال . وأيضاً فالأدلة الدالة على أنه فوق العالم وأنه مباين للعالم تمنع المحايثة أيضاً .

---

(١) بياض بالأصل بعد قوله : والجوهر .

والمقصود هنا : أنهم إذا لم يثبتوا إلا المباينة بالحقيقة أو بالزمان لم يكن العلم بهذه المباينة مانعاً من جواز المحايثة عليه ؛ لأن العرض والجوهر بينهما تباين بالحقيقة و بالزمان مع تحايثهما وهذا قد اتفقوا على نفيه ، وقد ذكروا أنهم يعلمون بالاضطرار أن بين البارى تعالى و بين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر والعرض الحال فيه ، وهذا بين ؛ إذ لولا زيادة التباين لجاز أن يكون العالم كالعرض فى الخالق والخالق (١) جواهر قائمة بنفسها ، أو يكون الخالق كالعرض القائم بالجوهر ، ومعلوم أن هذا أشد استحالة باتفاق العقلاء ؛ فان البارى قائم بنفسه ، وهو المقيم لكل قائم ، فضلا عن أن يكون كالعرض في الجوهر والعالم جواهر قائمة بانفسها . فثبت بذلك أن مباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان ، واذا ثبت ذلك فالمقدمة الثانية وهو أن المباينين الذين ليس تباينهما بمجرد الحقيقة والزمان فلابد أن يكونا متباينين بالمكان وقد تقدمت ، وتقدم ما ذكر وسلم فيها من العلم الضرورى .

اذا تبين ماذكره من حجتهم فقوله فى الجواب : ان المحل مباين للحال فى الحقيقة والزمان ، ولكن احدهما حال فى الآخر ، والآخر محل له ، ويشتركان ايضاً فى الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر . كلام صحيح لكن مضمونها أنهما مع التباين بالحقيقة والزمان متحايثان مشتركان فى الحيز وفى أمور أخرى وهي الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر . وهذا الكلام انهما مع هذا التباين متحايثان ومشتركان ومجتمعان فى أمور أخرى (٢) فتكون المباينة بينهما دون المباينة بين العالم والباري . وهكذا قال القوم : إنا نعلم بالضرورة ان بين الباري سبحانه

---

(١) بالأصل والحال .

(٢) بالأصل : وفي أمور أخرى .

وبن العالم من التباين ما ليس بين الجوهر الذى هو المحل وبين ما حل فيه. فما ذكره تقرير لذلك .

وقوله : واما البارى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالافيه ولامحلا له ولا بينهمامشاركة فى الحدوث والامكان والحاجة ، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى و بين العالم أتم من الاختلاف بين الحال والمحل . فيقال له : هذا توكيد لما قالوه ؛ لأنهم ذكروا أن مباينة الباري تعالى أتم ؛ فانه غير محايث ؛ اذ ليس هو حالا فى العالم ولا محلاله بخلاف الجوهر والعرض . واما عدم المشاركة فى الحدوث فيعود الى المباينة بالزمن ؛ فان القديم قبل المحدث . والى المباينة بالحقيقة ؛ فان حقيقة القديم مخالفة لحقيقة المحدث . وأما عدم المشاركة فى الامكان والحاجة الى المؤثر ، فيعود الى المباينة بالحقيقة ؛ فان الواجب بنفسه الغنى عن غيره حقيقته مخالفة لحقيقة الممكن فى نفسه المفتقر الى غيره . فهذا الذى ذكره مضمونه أن مباينة البارى أتم من مباينة الجوهر للعرض ؛ لأنه مع المخالفة بالحقيقة و بالزمان غير محايث . وهكذا قال القوم : إن مباينة العالم أزيد من مباينة الجوهر للعرض. فهذا الكلام تقرير لمقدمة من مقدمات دليلهم .

وقوله بعد ذلك : فاذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع . يقال : « أولا » ليس هذا جواباً للقوم ؛ فانك لم تمنعهم شيئاً من مقدمات دليلهم ، ولاعارضتهم؛ ولكن ذكرت كلاماً أجنبيا ، وذكرت أنهم ينازعونك فى المباينة بالمكان . ولا ريب أنهم ينازعونك فى ذلك لكن قد أقاموا حجة ولم تمنع شيئاً من مقدماتها ؛ ولكن حكيت مذهبك ، وحكاية المذهب ليست جواباً لمن احتج على بطلانه .

ثم يقال : لم يدعوا ثبوت التباين من غير هذه الوجوه ؛ لكن قالوا : هذا التباين الذى ثبت بعدم المحايثة وهو أحد الوجوه يستلزم أن يكون بالمكان . أو قالوا إن التباين الثابت بهذه الوجوه يجب أن يكون بالمكان . أو قالوا : إن التباين الثابت بهذه الوجوه لا يجوز ان يكون بمجرد الحقيقة او الزمان فتعين أن يكون بالمكان إذ لم يبق قسم ثالث .

وأيضاً فلا ريب أن التباين حاصل بغير هذه الوجوه ؛ فانه قد قرر في غير هذا الموضع ما هو القول الحق وهو أن حقيقة الله غير معلومة للبشر ، وأنه مخالف لخلقه بحقيقته الخاصة ، وليست هي ما علمه الناس من قدمه ووجوبه وغناه ، فهو أيضا مباين للعالم بحقيقته الخاصة الخارجة عما ذكره . والتحقيق أنه مباين للعالم بأمور كثيرة لا يحصيها العباد غير ماذكره . ولا ينظر الى من ينازع من أهل العلم فى أخص وصف الله الذى به يميز هل هو القدرة على الخلق ، أو هو الاستغناء ، أو القدم ، أو أنه ذاته المخصوصة ؛ بل كل ما ثبت للرب تعالى من الأسماء والصفات يختص به : مثل انه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وما شاء كان وما لم يشاء لم يكن ، وأنه أرحم الراحمين ، وأنه خير الناصرين ، وأنه إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون . وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصفه ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجه من الوجوه ؛ بل كل صفة له فانها تختص به وتوجب امتيازه بها عن خلقه ؛ ولكن ليس هذا موضع ذكر ذلك ؛ فان مباينة الله لخلقه بالحقيقة مما لا نزاع فيه ، وكذلك تقدمه على خلقه .

وإنما المقصود أنه المباين مباينة زائدة على المباينة بالحقيقة وعلى المباينة بالزمان، والمخالفة بينه وبين الخلق أتم من الاختلاف بين الحال وبين المحل ، وهو قرر ذلك؛ مع أن هذين يتباينان بالحقيقة كما تقدم . واذا كانوا القوم بينوا انما ذكره من التباين يستلزم التباين بالمكان والزمان ؛ لأن هذه يشاركه فيها المحل والحال فيه،

وهذه المباينة لا تمنع أن يكون أحدهما حالا فى الآخر ، فلا بد من المبـاينة بشيء غير ذلك ، وليس غير ذلك إلا المباينة بالمـكان والزمان ، فاذا كانت المباينة بينه و بين خلقه ليست مجرد الحقيقة والزمان وكان قد قرر هذا التباين كان ما ذكره توكيداً لحجتهم .

« ثانيـا » أن الأمور السلبيـة لا تتباين بالحقائق ولا تختلف ...

الوجه الثانى : أن قوله : وأما الباري كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة فى الامـكان والحدوث والحاجة . فيقال له : قولك ليس بحال ولا محل . سلب محض ، والأمور السلبية لا تتباين بها الحقـائق ولا تختلف ولا تتماثل ، إلا أن تـكون مستلزمة لأمور وجودية ؛ لأن المتماثلين ما قام بأحدهما من الأمور الوجودية مثل ماقام بالآخر ، والخلافين اختص أحدهما بأمور وجودية خالف بها الآخر ؛ اذ عـــدم ما به التماثل والاختلاف مستلزم لعدم التماثل والاختلاف ، فعدم كونه حالا ومحلا لم يستلزم أمراً وجوديا يحصـــل به مخالفة ، وقد علم أنه لا يستلزم الاختـلاف فى الحقيقة وفى الزمان ؛ لان المتماثلين فى الحقيقة والزمان قد لا يـكون أحدهما حالا فى الآخر ولا محلا له كالجسمين المتماثلين .

وأيضاً فهو قد ذكر أن هذا من المباينة الزائدة على المباينة بالحقيقة والزمان ، والأمر كذلك ، وإذا كان الأمر كذلك وعـــدم كونه حالا اومحلا هو عدم المحايثة والمباينة ، فعدم المحايثة مع المباينة بالحقيقة والزمان اذا كان مستلزماً لأمر وجودي لم يـكن الا المباينة بالجهة . وهـذا يتقرر بوجهين « أحدهما » أنه لم تبق مباينة وجودية بعد المباينة بالحقيقة والزمان الا المباينة بالمـكان كما تقدم . و«الثاني» أن عـــدم المحايثة يستلزم المباينة ؛ إذ لا يعقل الامتحايثان او متباينان كما تقـدم قبل هذا .

« ثالثا » أن هذا الجواب فاسد

الوجه الثالث قوله : إذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع . يقال له : هم قالوا التباين بالوجوه الزائدة على الحقيقة والزمان لا تكون إلا بالمكان ، وقد قرروا ذلك؛ لم يقولوا بالتباين من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بالمكان ؛ بل قولهم إن هذا التباين الذى سلمه هو الذى هو زائد على الحقيقة والزمان هو مستلزم التباين بالمكان . واذا لم يكن لهم حاجة الى ثبوت التباين من غير هذه الوجوه التى سلمها تبين ان هذا الجواب فاسد .

« رابعا » أن ما ذكره من الجواب عن تلك الحجة ليس صحيحا .

الوجه الرابع ان يقال : التباين بين الله سبحانه وتعالى وبين العالم هو با كثر مما ذكرته ؛ فانه مباين للعالم بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، و بأنه ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ، وغير ذلك من الصفات ، ومباين العالم بقدرته وعظمته وعلوه وكبريائه . وهذه الأمور ليست مباينة بالزمان. فاما ان أن يقول : هي من التباين بالحقيقة ، أو لا يقول . فان قال : هي التباين بالحقيقة . فالمباينة بوجوبه وقدمه وغناه أولى أن يكون من التباين بالحقيقة ، فيبطل ما ذكره من كون تلك المباينات زائدة على التباين بالحقيقة . وإن لم يقل هي من التباين بالحقيقة فقد ثبت تباين زائد على ما ذكره. فأحد الأمرين لازم : إما زيادة على ما ذكره، أو انحصار ما ذكره غير المحايثة فى الحقيقة والزمان. وقد علم أن التباين بين الباري والعالم أزيد من التباين بالحقيقة والمحل ، وزعم أنها بهذه الأمور دون غيرها ، وقد تبين أن هذه الأمور هي كغيرها ، فلا يكون ما ذكره من الجواب عن تلك الحجة صحيحاً .

« خامسا » مناقشة قوله : ولا بينهما مشاركة في الحدوث والامكان، وليس حالا فيه ولا محلا له

الوجه الخامس : أن قوله : وأما البارى تعالى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان

والحاجة ، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين البارى و بين العالم أتم من الاختلاف بين الحال و بين المحل . يقال له : أما عدم المشاركة فى الحدوث والامكان والحاجة فمرجعها الى ثبوت الوجوب والى القدم ، وذلك لا يخرج عن المخالفة بالحقيقة أو الزمان كما تقدم . وأما كونه ليس حالا فيه ولا محلا له . فيقال له : إن أردت بهذا أنه مباين عنه بالجهة والمكان فهو المطلوب . وان أردت بذلك أنه ليس حالا ولا محلا ولا مبايناً بالجهة فهذا غير معقول ولا متصور . فاما أن يقول إنه معقول والمنازع مكابر . فهم يحلفون بالايمان المغلظة أن هذا غير معقول لهم ، وهم أمم عظيمة وفيهم من الصدق والديانة ما يمنع أقدامهم على الكذب ، ولقد خاطبت بهذا طوائف مع ذكائهم وصحة فطرتهم فلم يكن فيهم من يتصور ذلك أو يعقله . وان ادعيت أنه معقول لطائفة دون طائفة فهذا لا يستقيم عندك لاشتراك الناس فى المعقولات . وان قيل : إن ذلك لاختصاص بعضهم زيادة ذكاء أو فطنة فمعلوم أن هذا لا يختص به أهل هذا القول دون ذاك ؛ بل الاستقراء يدل على أن المنازعين له أكمل عقولا وأحد أذهانا وأوضح إدراكا ، وأقل تناقضاً وأقل ما يمكن أن تقابل دعواه بمثلها .

« سادسا »
ما الدليل على أنه ليس بحال في محل ولا محايثا للعالم اذا قلت ليس بخارج العالم

الوجه السادس أن يقال : هب أن هذا معقول وممكن إمكاناً ذهنياً فما الدليل على انه ليس بحال فى محل ولامحايثاً للعالم إذا قلت إنه ليس بخارج العالم ؟ فان المنازع لك يقول : نفي كونه محايثاً للعالم انما علم بأنه مباين للعالم بالجهة ، فاذا قدر أنه غير مباين للعالم إلا بالحقيقة والزمان دون الجهة فهذا القدر لايمنع أن يكون حالا فى العالم او محلاله كالجوهر مع عرضه ، فان تباينهما بالحقيقة والزمان لا يمنع ذلك من تحايثهما ، فلابد لك من دليل يبين عدم محايثة العالم اذا اثبت مباينته بالجهة ، وانت لم تذكر على ذلك حجة حتى يتم ماذكرته من المباينة . فان قلت: المنازع سلم لي ذلك فهو انما سلم عدم المحايثة التى هي المباينة بالجهة . فاما نفى المحايثة من

غير مباينة بالجهة فهذا عندالمنازع غير معقول ولا هوحقاً عنده فهو لايسلم لك عدم المحايثة على هذا التقدير ، ولم تذكر عليها حجة ، فلايكون ماذكرته من المباينة ثابتا بحجة ولاتسليم ، فلا يصح فى النظر ولا المناظرة .

« سابعا » أن الجهمية لما نفوا مباينته للعالم بالجهة تنازعوا في المحايثة ، تناقضهم

الوجه السابع أن يقال : هذا الموضع من اصعب المواضع على الجهمية ، فانهم لما نفوا مباينته للعالم بالجهة ذهب بعضهم الى عدم محايثته أيضاً كما ذكره هذا وهو المشهور من قول متكلميهم . وذهب بعضهم الى محايثته للعالم وانه بكل مكان وهوقول كثير من عبادهم و بعض متكلميهم ، فتعارض كل طائفة بقول الأخرى: فانقال مثبتو المحايثة للعالم لا أعقل موجوداً لاداخل العالم أو خارجه وليس بخارجه فيكون داخله ، وهذا معنى حجة طائفة من الجهمية الاتحادية ونحوهم . يقال له : إذا لم تعقل موجوداً الا كذلك دل على أنه إماخارج العالم واما داخله ، لايتعين أن يكون داخله ، وكونه ليس بخارج العالم إنما ثبت بهذه الحجة ونحوها فاذا كنت طاعنا فيها كطعن اهل الاثبات بطل أصل قولك ، ولم يكن لك بعد هذا ان تنفي كونه خارج العالم .

ماذكره الرازي في نهايته من نفي محايثته للعالم والجواب عنه

واما نافى المحايثة للعالم مثل الرازي ونحوه فقد احتجوا على كونه ليس بحال فى محل بما ذكره الرازي فى نهايته فقال : «المسألة الثالثة» فى أنه لايمكن أن يكون حالا فى محل ، ولنا فيه مسالك ثلاثة: « الأول » لو حل فى محل لكان : إما أن يحل فى أكثر من حيز واحد ، أو يحل فى حيز واحد ، وساق الحجة مختصرة ، ومضمونها أن الأول يستلزم أن يكون منقسما أو يكون الواحد فى حيزين . « الثاني » يستلزم أن يكون بقدر الجوهر الفرد ، وقد تقدم الكلام على هذه الحجة بعينها فى نفي التحيز. « المسلك الثانى » لوحل فى جسم فاما أن يقال إنه أبدا كان حالا فيه فيلزم إما قدم المحل ، أو حدوثه . وهما باطلان . أو يقال : حل بعد أن لم يكن حالا فيه ، وحينئذ اما أن يكون واجباً أو جائزاً . فان كان واجباً

فذاك الوجوب إما أن يـــــكون المحل او للحال او الثالث . والاول باطل لأن الأجسام متساوية في الماهية وجميع اللوازم على ما مر فلو اقتضى شيء منها حلول الله فيه لاقتضى الآخر مثل ذلك ، فيلزم أن يحل البـــــارى فى كلها ، فيلزم إما انقسام ذاته ، أو حلول واحد فى أكثر من محل ، وأنهما محلان . والثانى باطل ايضاً ؛ لأن اقتضاء الحلول إن لم يـكن بشرط حدوث المحل كان حالا فى المحل قبل حدوث المحل ، وهذا محال . وان كان بشـرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يـكن بأن يحل فى واحد منها أولى بأن يحل فى غيره ، فيعود المحال المذكور . والثالث أيضاً باطل ؛ لأن ذلك الثالث إن كان لازماً للحال أو المحل عادت المحالات ، وان لم يكن لازماً لها فهو إما موجب ، واما مختـار . والموجب لابد وأن يكون لا جسماً ولا جسمانياً والا فليس (١) اختصاصه بهذا الاقتضـاء أولى من الاختصاص بسائر الأجسام ؛ بل يـــكون الجسم الذي هو محل أولى بذلك ، ويعود المحال . وان لم يكن ذلك الموجب جسماً ولا جسمانياً فليس بأن يقتضي حلول الله فى بعض الجواهر أولى من أن يقضي حـلوله فى غيره ، فيلزم أن يحل فى كل الجواهر ، فيعود المحال .

وأما ان كان مختاراً فذلك المختار لابد وأن يفعل فعلا وإلا لما افترق الحال بين ما قبل الحلول وبين ما بعده ، وذلك الفعل لابد وأن يـــكون هو الحلول أو ما يقتضي الحلول ؛ لـكن حلول الشيء فى غيره ليس أمراً وجودياً حتى يصح أن يجعل أثراً للفاعل أو موجوداً ؛ لأن حلول الشيء فى الشيء لو كان صفة موجودة لـكانت تلك الصفة (٢) أيضـاً حالة فى الشيء الذي صار حالا فيه ،

---

(١) بالأصل : فأيش .

(٢) بالأصل : ما كان تلك الصفة .

فيكون حلول الحلول زائداً عليه ولزم التسلسل. فثبت أن القول بحلول الله فى غيره يفضى الى أقسام فاسدة فيكون القول به فاسداً . فليس فى النسخة ذكر القسم الآخر وهو أن يكون جائزاً ، فلا أدري هل سقط من النسخة أم من التصنيف ؛ ولكن ما ذكره يدل على نظيره .

وهذه الحجة مبنية على تماثل الأجسام وقد تقدم بيان فساده من وجوه كثيرة. ومبنية على امتناع ما سماه انقساماً وقد تقدم أيضاً بيان فساده. وقوله : عند حدوث الجواهر الكبيرة لم يكن بأن يحل فى واحد منها أولى من أن يحل فى غيره . فهذا مبني على تماثل الأجسام وقد تقدم ، و بتقدير تماثلها فهو مبني على أن الرب لا يخص أحد المثلين لمجرد مشيئته ، وهذا خلاف أصله . وأيضاً فان تخصيص بعض الأجسام ببعض الصفات أمر موجود فان كان هذا قبل عدم تماثلها ، وان كان التخصيص بعد التماثل فقد ثبت جواز تخصيص أحد المثلين بما يحل فيه ، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من القسم الثانى ، وكذلك ما ذكره فى القسم الثالث من أنه ليس اقتضاء المقتضى (١) للحلول فى بعض اولى من الحلول فى بعض . يرد عليه هذه الوجوه الثلاثة .

وما ذكره من التخصيص باختيار المختار من أن المختار لابد وأن يفعل فعلا والحلول ليس بأمر وجودي . فهو ابطل من غيره ؛ فان هذا لو صح لم يمتنع عليه الحلول فى غيره ؛ فانه لا يمتنع عليه أن يكون بينه و بين المخلوقات تعلقات غير وجودية . وأيضاً لو صح ذلك لكان التحيز والعلو على العرش ونحو ذلك أموراً عدمية و بطل نفي ذلك عنه ؛ لأن وصفه بالسلوب متفق عليه بين العالمين . وأيضاً فلو كان ذلك أمراً عدمياً لكان نقيضه وجودياً فكان عدم الحلول أمراً

---

(١) بالأصل : الثالث . وهو زيادة كما تقدمت العبارة .

وجودياً ، ولو كان أمراً وجودياً لم يصح ان يكون صفة المعدوم ، ومن المعلوم أن المعدوم يوصف بانه ليس حالا فى غيره وليس غيره حالا فيه ، وذلك يمنع أن يكون سبب الحلول وجودياً ، ويقتضى أن الحلول وجودي .

وأما قوله : لو كان وجودياً لكانت الصفة حالة فى الشيء ، ولكان للحلول حلول وهو يقتضى التسلسل. فيقال : الأول هو حلول الشيء القائم بنفسه . والثانى حلول الصفة بالموصوف فهذا من باب حلول الاجسام فى محالها ، وهذا من باب حلول الاعراض فى الأجسام ، وأحد النوعين مخالف للآخر ، وذلك لا يقتضى أن يكون لحلول الصفة بالموصوف حلول فيها ، لأن العرض لا يقوم بالعرض

ثم قال « المسلك الثالث » : وهو أنه تعالى ان كان محتاجاً الى ذلك المحل كان ممكناً لذاته لأن المحتاج الى الغير ممكن لذاته ولكان ذلك المحل غنياً عنه ، فكان واجباً لذاته أو لشيء آخر غيره ، فيلزم وجود موجودين ولمعنى الوجود وهو محال . وان لم يكن محتاجا الى ذلك المحل كان غنيا عنه ، والغني بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه الى المحل ؛ لأن العرضيات لا تزيل الصفات الذاتية . قال: وفى هذا المسلك مباحث ، وهو أعم من المسلكين السالفين ؛ لأنهما ينفيان حلول الله فى الجسم ، وهذا المسلك ينفي حلوله فى المحل سواء كان ذلك المحل جسما أو غير جسم .

قلت : وهذا المسلك ان دل فانما يدل على أنه لا يحل فى محل على طريق الحاجة اليه ، وأما الحلول على غير طريق الحاجة فلا ينفيه هذا المسلك ، فكيف وليس بمستقيم ؛ فان قوله : ولكان ذلك المحل غنيا عنه . ليس بلازم ؛ إذ الممكن لن يكون وجوده مستلزماً لمحل يكون ذلك المحل محتاجاً اليه وواجب

به لا بنفسه ، فلا يكون فيما يسميه حاجة الى ذلك المحل ما ينافى وجوبه بنفسه ؛ لأن الحاجة هنا معناها الملازمة كما يقوله فى صفاته اللازمة . وأيضاً فهو قدح فى الحجة المانعة من وجود واجبين .

وقد تقدم الكلام على هذا مبسوطاً ؛ وان لهذا الكلام ثلاثة أوجه : « أحدها » ان يكون ذلك المحل داخلاً فى صفات الرب كما تقدم بيان ذلك فى لفظ « الحيز » والنزاع فى كونه فى المحل لايعنى بهذا. « الثانى » انه يراد بالمحل ما اراده هو بالحيز المنفصل عنه ، وقد زعم هو فى موضع انه وجودي ، والتحقيق أنه عدمي . « الوجه الثالث » انه لوقدر انه وجودى فالمقصودهنا ان استلزام ذاته لذلك المحل لاينافى وجوبه لذاته ، ولا يقتضي انه ممكن مفتقر اليه ؛ فان المتفلسفة القائلين بأن ذاته تستلزم لوجود العالم يعلمون أن ذلك لا ينافى وجوب وجوده بنفسه فهذا أولى . وان كان انتفاء هذا المحل معلوماً بأدلة أخرى عقلية أو سمعية ؛ لكن المقصود بيان أنما ذكره ليس بدليل . فاذا تبين انه ليس لهم حجة صحيحة تنفي حلوله فى المحل إذا قالوا ليس مباينا للعالم بالجهة كان قولهم حينئذ ليس هو حالا فى العالم ولا العالم محلا له اذا لم يقولوا بكونه مبايناً العالم قولاً بلاعلم ولاحجة فلايكون مقبولا ، وكذلك يقتضى أنهم لايثبتون له فى المباينة قدراً زائداً على المباينة بالحقيقة والزمان وان كل من قال انه ليس بخارج العالم لم يثبت مباينة زائدة على المباينة التى يشاركها فيه المحل والحال فيه ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة كما تقدم .

« ثامنا » مايلزم نفاة الجهمية وحلوليتهم من التناقض يدل على بطلان قولهما ، وبطلانه يوجب أنه فوق العالم

الوجه الثامن : أن اخوانهم الجهمية الموافقون لهم على نفي كونه خارج العالم اذا قالوالهم هو فى كل مكان وحال فى كل مكان لم يمكنهم نفي ذلك عنه بهذه

الحجج كما تقدم ، وأولئك اذا قالوا هو فى كل مكان لم يمكنهم الاحتجاج على ذلك بما نفى كونه خارج العالم ، وكان قول طائفة من الطائفتين مانعاً من صحة قول الآخرين ، وذلك يقتضي بطلان قول الطائفتين ، وبطلانهما جميعاً يوجب أن يكون خارج العالم .

وايضاح ذلك أن من يقول فى كل مكان يجعله مقدراً محدوداً بقدر العالم ، فجميع مايحتج به على نفى كونه فوق العرش ينفي أن يكون بكل مكان بطريق الأولى والأحرى ؛ لأن فى هذا القول من وصفه بالصفات الممتنعة عليه وتجويز النقائص عليه وقبوله للزيادة والنقصان وغير ذلك ماليس فى كونه خارج العالم . ومن قال انه ليس داخل العالم ولا خارجه اما أن يثبت مباينته للعالم بقدر زائد على المباينة بالحقيقة والزمان أو لايثبته . فان اثبت المباينة الزائدة وجب أن يكون مباينا للمكان . وان لم يثبتها لم يمكنه نفي حلوله فى العالم مع مباينته بالحقيقة والزمان ؛ إذ لا يكون له حجة على نفي حلوله فى العالم كما تقدم وهذا باطل ، وما استلزم الباطل فهو باطل . وان قال هو داخل العالم وهو خارجه أيضاً كما يقوله بعض الناس فانه يرد عليه كل ما يورد على من قال هو خارج العالم ، سواء قال هو جسم مع ذلك ، أو ليس بجسم .

فقد تبين أن من قال أن الله ليس خارج العالم يلزمه أن لا يكون الله مباينا للعالم منفصلا عنه وهذا باطل عند المنازع ونحوه ، ومن التزمه وقال بالحلول كان ما يلزمه من الفساد والتناقض اكثر مما يلزم خصمه ، فيكون قوله من أبطل الباطل . وابطال قول هؤلاء زيادة زدناها ؛ إذ هو لم يتعرض لذلك هنا وإنما أفرد له مسألة ؛ ولهذا كان الأئمة كابن المبارك والامام أحمد واسحاق بن ابراهيم وغيرهم يقولون ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه . ويقولون : بحد .

لأن نفي المباينة لخلقه يستلزم حلوله فيهم واتحاده بهم (١) .

وأما نفي المباينة ونفي المحايثة فانه جمع بين النقيضين ، من جنس كلام الملاحدة الذين يقولون ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ؛ إذ كلام هؤلاء النفاة كله من واد واحد هو الالحاد فى اسماء الله وآياته بالقرمطة وتحريف الكلم عن مواضعه ، وبالسفسطة فى العقليات بدعوى عدم النقيضين أو دعوى اجتماعهما ؛ لكن فيهم من يلحد فى أمور يقر الآخر باثباتها والا فينفي علوه على العرش . فقول القائل : ليس داخل العالم ولا خارجه . هو مثل نفي علمه وقدرته بقول القائل لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز . كل هذا من باب واحد . ومن لم يثبت أنه عالم قادر لزمه أن يكون جاهلا عاجزاً ، كما أن من لم يثبت أنه فوق العالم لزمه أن يكون حالا فى العالم ، وكونه حالا في العالم هو من صفات النقص ، كوصفه بعدم العلم والقدرة .

« تاسعا » ان من نفى المحايثة لزمه ان يثبت المباينة بالجهة ، ومن اثبتها لزمه ان تكون مباينة الله أعظم .

الوجه التاسع : أن الجهمية بعد اشتراكهم فى أن الله ليس فوق العرش وأنه ليس خارج العالم . اختلفوا فقالوا ما يمكن(٢) أن يخطر بالبال من الأقوال . والممكن أن يقال : إما أن يكون فى كل مكان ، أو هو جسم بقدر العالم ، أو هو جسم فاضل عن العالم متناه ، أو هو فى كل مكان وليس بجسم ، أو يقال إنه فى كل مكان بذاته وهو مع ذلك فوق العرش وليس بجسم ، أو يقال ليس لمساحته نهاية ولا غاية وهو ذاهب فى الجهات الست وليس بجسم . أو يقال هو مع ذلك جسم ، أو يقال ليس داخل العالم ولا خارجه . وهذه الاقوال قد ذكرها أرباب المقالات كما تقدم ذلك .

---

(١) وفي حاشية الأصل : اثبتوا المباينة جميع خلق الله الاقوم ظهروا في آخر الزمان فجعلوه حالا في المكان .

(٢) بالأصل : من يمكن .

واذا كان كذلك فهؤلاء الذين يقولون هو فى كل مكان بذاته ليس مع ذلك خارج العالم ، أو هو مع ذلك خارج العالم ببعد متناد ، أو أنه لا نهاية له سواء قالوا هو جسم أو قالوا ليس بجسم ، أو قالوا ليس داخل العالم ولا خارجه فهذه الأقوال السبعة (١) يقابل بعضها بعضاً كما تراه ، وهم كما قال الامام أحمد : مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب . وهم مع ذلك لابد أن يقولوا هو مخالف للعالم فى حقيقته ليست حقيقته مثل حقيقة العالم كما تقدم ، وأنه متقدم عليه أيضاً ، فهم يثبتون المباينة بالحقيقة والزمان ، وأما المباينة بالجهة فلا يثبتها أحد منهم ؛ لكن منهم من ينفي المحايثة ، ومنهم من لا ينفيها بل يثبت المحايثة للعالم ؛ فمن نفى المحايثة للعالم لزمه أن يثبت المباينة بالجهة والا جمع بين النقيضين ولم يمكن أن ينفي المحايثة مع نفي المباينة بالجهة كما تقدم . ومن أثبت المحايثة لم يجعله مبايناً للعالم بالجهة بل غايته أن يجعل مباينته للعالم بالحقيقة والزمان ، وهذه المباينة تثبت للجوهر مع عرضه ، ونحن نعلم بالاضطرار أن مباينة الله للمخلوق أعظم من مباينة المخلوق بعضه لبعض ، ومن مباينة الجوهر للعرض . فكل من هؤلاء لا يذكر بجحد الضرورة العقلية (٢) .

« عاشراً » أن هؤلاء فروا بزعمهم من التشبيه بالجواهر والأعراض .. فوقعوا فيه

الوجه العاشر : أن هؤلاء جميعاً فروا بزعمهم من التشبيه ، ومن المعلوم أن هذا فيه من تشبيههم إياه بكل شيء من الجواهر والأجسام بل ومن المعدومات ماليس في قول أهل الفطرة والشرعة ؛ فان نفي المباينة والمحايثة صفة للمعدوم . والقول بالمحايثة تمثيل له بكل جوهر ؛ فان أحدهما محايث للآخر مع مباينته له بالحقيقة والزمان، على أن فيهم من يجعل الأشياء حالة فيه ، ومنهم من يجعله(٣) حالا فيها ، فيكون هؤلاء مثلوه بالجواهر ، وهؤلاء مثلوه بالاعراض .

---

(١) كذا بالأصل .
(٢) لعله من هؤلاء يذكر .
(٣) بالأصل يحله .

« الحادي عشر » أنه اذا لم يكن مباينا للعالم الا بالحقيقة والزمان لم يكن مباينا للجواهر والأعراض

الوجه الحادي عشر : انه قد ثبت بالشرع والعقل ان الله سبحانه ليس كمثله شيء ، وان حقيقته لا تماثلها حقيقة ؛ وذلك أنه لو كان له مثل والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على احدهما مايجوز ويجب ويمتنع على الآخر لوجب للمخلوق مايجب له من الوجوب والقدم والخلق وسائر خصائص الربوبية ، ولجاز عليه مايجوز على المخلوق من العدم والحاجة والحدوث وسائر صفات النقص ، ولا متنع على المخلوق ما يمتنع عليه من العدم ونحو ذلك ، وذلك يستلزم ان يكون الشيء موجوداً معدوماً قديماً محدثاً خالقاً مخلوقاً واجباً ممكنا الى غير ذلك من الأمور المتناقضة . واذا كان كذلك فمن المعلوم ان عدم مماثلته لشيء من المخلوقات أعظم من عدم مماثلة المخلوق للمخلوق ، إذ المخلوقات تشترك فى كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها . وإذا كان عدم مماثلته للعالم أعظم فالمباينة والمخالفة ونحوهما تتبع عدم المماثلة ؛ فكلما كان الشيء عن مماثلة الشيء أبعد كانت مباينته له ومخالفته له أعظم ، وذلك يوجب أن يكون مباينته له أعظم من مباينة كل جوهر وكل عرض لكل جوهر ولكل عرض فاذا لم يكن مبايناً الا بالحقيقة والزمان لم يكن كذلك فعلم ان ذلك باطل .

« الثاني عشر » أن هؤلاء الجهمية الذين لا يثبتون المباينة يضطرون الى أن يجعلوا الرب مفتقراً الى العالم اذا جعلوه حالا فيه أو محلا له

الوجه الثانى عشر يقال : لوكان لايباين العالم إلا بالحقيقة والزمان وهذه المباينة يشاركه فيها الجواهر وما يقوم بها من الأعراض لم يكن لمباينته للعالم قدر زائد على مباينة الجوهر للعرض ، واذا انتفت المباينة الزائدة ثبتت المماثلة والمشابهة فى المباينة ؛ فان الشيئين إذا كان كل منهما لايباين ما يباينه الا بالحقيقة والزمان كانت نسبة كل منهما الى ما يباينه كنسبة الآخر الى ما يباينه ، فتكون نسبته الى العالم كنسبة كل من الجواهر والأعراض المخلوقة الى الآخر . أكثر مايقال ان حقيقته اكثر مباينة لحقيقة غيره من الجوهر للعرض والعرض للعرض كما ان تقدمه للعالم أعظم من تقدم بعض العالم لبعض ؛ لكن بكل حال اذا كانت مباينته من جنس المباينة بالحقيقة والزمان لم يخرج عما يجوز على هذا

الجنس ، كما انه إذا كان موجوداً وقائماً بنفسه لم يخرج عما يجوز على جنس الموجود والقائم بنفسه . فاذا كان الموجود والقائم بنفسه لا يكون الا واجباً او ممكناً ولا يكون الا قديماً أو محدثاً لم يخرج عن أحد القسمين .

وإذا كان التباين بالحقيقة أو الزمان لايخرج عن ان يكون محلا لحال يقوم به او حالا في محل والحال مفتقر الى محله والمحل لا يوجد بدون وجود الحال فيه ؛ إذ العرض مفتقر الى الجوهر ، والجوهر مستلزم للعرض ، وقد يقال هو محتاج اليه ايضاً : لزم اذا جعل حالا فى العالم ان يكون مفتقراً الى العالم محتاجاً اليه لا يقوم وجوده الا بالعالم مع أن العالم قائم بنفسه بدونه ، وهذا يقتضي أن يكون غنياً عن الله تعالى والله مفتقر اليه ، وان يكون هو الى العالم أحوج من العالم اليه ، أو ان يكون كل منهما محتاجاً الى الآخر .

وهذا قد صرح به الاتحادية ، وقولهم شر من قول النصارى من وجهين

وهذا قد صرح به الاتحادية كصاحب « الفصوص » وقال بان العالم والحق كل منهما محتاج الى الآخر ونحو ذلك مما قد ذكرناه في غير هذا الموضع (١). ويقول: إن أعيان العالم هي ثابتة فى العدم ، مستغنية عن الحق ، وأن وجود الحق ظهر فيها. وهذا من جنس حلوله فى تلك الأعيان ؛ لكن هما متحدان لا يتميز الحال عن المحل ؛ ولهذا يقول بنوع من الحلول و بنوع من الاتحاد وهو فى ذلك متناقض كتناقض النصارى فى الحلول والاتحاد الخاص بالمسيح ؛ وذلك لأنه يجعل الثبوت غير الوجود كما يقوله من يقول : المعدوم شيء . وهذا باطل . وان كان محققو هؤلاء لا يرضون بالحلول الذي يقتضي اثنين حالا ومحلا ؛ بل عندهم ما ثم الا وجود واحد . ومنهم من يقول : هو الوجود المطلق . وان كان المطلق لا وجود له فى الخارج الا معيناً مخصصاً فيكون هو وجود المخلوقات بعينه . ومنهم من يصرح

---

(١) بها مش الأصل : « فائدة » في بيان مذهب الاتحادية والحلولية ونحوهم . وصاحب الفصوص هو ابن عربي الطائي كما تقدم .

بذلك فيقول : هو عين الموجودات . لا يفرق بين ثبوت ووجود ولا بين مطلق ومعين . فهؤلاء يجعلونه نفس المخلوقات . فالحلول والاتحاد المطلق يشبه الحلول والاتحاد المعين .

وكما أن النصارى فى المسيح منهم من يقول : اللاهوت والناسوت جوهر واحد ، وصفة واحدة . كاليعقوبية القائلين بأن اللاهوت والناسوت اتحدا كاتحاد الماء واللبن ، وبأن نفس المصلوب المسمر هو خالق العالم . ومنهم من يقول بالحلول كحلول الماء فى الظرف كالنسطورية القائلين بأنهما جوهران وطبيعتان واقنومان . ومنهم من يقول بالحلول من وجه وبالاتحاد من وجه كالملكية الذين يقولون كالنار فى الحديدة .

فهؤلاء الذين يقولون بالحلول والاتحاد المطلق فى المخلوقات جميعها من الجهمية قولهم ذلك شر من مقالة النصارى فى الاتحاد ؛ فان قولهم من جنس قول المشركين والمعطلين وهم شر حال من النصارى ، وذلك من وجهين :

« أحدهما » أن النصارى قالوا بالاتحاد والحلول فى شخص واحد ، وهؤلاء قالوا إنه فى العالم كله ، حتى ذكروا عن صاحب « الفصوص » أنه قال : النصارى ما كفروا إلا لأنهم خصصوا . وقال ذلك التلمسانى وغيره من شيوخهم . وقد صرح فى غير موضع بأن المشركين عباد الأوثان إنما أخطئوا من حيث عبادة بعض الأشياء دون البعض ، والمحقق عندهم من يعبد كل شىء ويرى كل شيء عابداً للحق ومعبوداً له ، وكل من عبد شيئاً غير الله عنده فما عبد إلا الله . وهذا يجمع كل شرك فى العالم مع قوله إن الشريك هو الله كما زعمت النصارى أن الله هو المسيح بن مريم ؛ ولهذا كثيراً ما يصرح شيوخ الجهمية بان الله فى العالم كالزبد فى اللبن ، وهـذا قول اليعقوبية فى المسيح وقد قالوا فى مجموع الوجود ما يقوله النصارى فى المسيح .

« الوجه الثانى » : ان النصارى يقولون بان الاتحـاد والحلول فعل من أفعال الرب ، وان اللاهوت اتحـد بالناسوت مرة وانفصل عنه أخرى . وهؤلاء عنـدهم مايتصور أن يتميز وجود الحق عن المخـلوقات ولايباينها ولا ينفصل عنها وهؤلاء الاتحادية هم أكفر وأضل ممن يقول ان الله تعالى بذاته فى كل مكان ونحـو ذلك من المقالات الشنيعة المتقدمة ؛ ولـكن هم مشاركون لهم فى أصل المقالة ، وزائدون عليهم فى الضلالة .

والمقصود هنا التنبيه على ان اولئك الجهمية الذين لايثبتون المباينة يضطرون الى ان يجعلوا الرب مفتقراً الى العالم إذا جعلوه حالا فيــه مع استغناء العالم عنه ؛ وان جعلوه محلاله مع أن ذاته لاتباين ذات العالم بل تحايثـه كما هو قولهم ؛ فانهم يقولون بأنــه لاوجود للرب الا بوجود العالم ، ولا يمكن وجود الرب بدون وجود العالم ، كما لا يمكن وجود المحل الذي هو الجوهر او الهيولى بدون ما يحل فيه من الأعراض او الصورة ، فيـكون العالم مقويا لوجود الرب والرب محتاج اليه أيضا ، وهو أعظم من (١) قدم جميع العالم .

« الثالث عشر » بيـــان تناقض وكفر وضلال من قال هو بذاتـه في كل مكان

الوجه الثالث عشر : أن هؤلاء الجهمية يقولون إنه لاتحله الصفات ولا تقوم به ، فانه اذا قامت بــه الصفات والأعراض كان محتـاجاً اليها ، وكانت مقومة له ومنافية لوحدته ووجوب وجوده وقدمه فاذا قال منهم طائفة بأن المخلوقات كلها تحله وتقوم به كان هذا مع فيه (٢) من الـكفر والضلال فى الاختلاف والتناقض أعظم من ان يوصف . وكذلك قالوا انه لايـكون فوق العرش لئلا يـكون حالا بغيره وقائما بغيره وكائنا فى كل مكان ونحو ذلك مع انه متميز عن العرش منفصل

(١) بياض بالأصل . ولعله : القول بقدم الخ .

(٢) لعله : مع ما فيــه .

عنه . فاذا قالوا : أنه حال فى المخلوقات مختلط بالقاذورات ، كان هذا معما فيه من الكفر والضلالات من أعظم المتناقضات .

والمقصود أن هؤلاء الجهمية لا يفرون من شيء من الحق لما يظنونه شبهة الا وقعوا فى اضعاف مضاعفة من الباطل التى يلزمها ذلك المحذور عندهم ، فهم دائما متناقضون ؛ فان كل من نفى عن الله أن يكون فوق العرش لابد أن يحتج بحجة تقتضي السلب والنفى ، فهو مع قوله بالمحايثة أو قوله بالمباينة بلا محايثة يكون مثبتاً لكل ما سلبه ولأضعافه أو يلزمه ذلك ، فلم يستفيدوا الا التناقض فى المقال، وجحدوا الخالق الذي هو من أعظم الضلال . ونفس تناقض القولين يقتضي فساده ، فكيف بما زاد على ذلك .

فانهم اذا قالوا الوجود الواجب لا يكون الا واحداً ليس هو صفة ولا قدرة ونحو ذلك مما أصل قولهم (١) فكل ما يقولونه بعد ذلك من كونه بكل مكان أو كونه داخل العالم وخارجه أو كونه هو الوجود القائم بالكائنات ونحو ذلك مما يناقض هذا ؛فان المحايث لجواهر العالم وأعراضه يجب أن يوصف بما توصف به الجواهر والأعراض من التركيب والانقسام وغير ذلك، وإن لم يوصف بذلك مع قولهم بالمحايثة له كان هذا مع فساده فى ضرورة العقل ناقضاً لجميع أصولهم ؛ فانهم اذا جعلوا ذاتين محايثتين وجعلوا احداهما منقسمة ومركبة وغير ذلك دون الأخرى وجعلوا الواحد الذي لا تركيب فيه محايثاً لكل مركب كان هذا مفسداً لكل حجة لهم . وقولهم انه غير محايث له مع قولهم انه لا يباينه الا بالحقيقة والزمان جمع بين النقيضين ، حيث جعلوا مباينته غير زائدة على مباينة المحل للحال فيه ، وقالوا مع ذلك إنه غير مباين بغير هذه المباينة كما تقدم .

---

(١) لعله سقط كلمة : هو . (مما هو أصل قولهم) .

ولو أن هذا الموضع ليس هو موضع الرد على من يقول هو بذاته فى كل مكان إذ المؤسس وذووه لا يقولون هذا لكننا نوسع المقال فيه ؛ وانما المقصود هنا قول من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وان كان القولان جميعاً خارجين من مشكاة واحدة وهي التعطيل لكونه فوق العرش ؛ فانهم لما جحدوا هذا الحق الذي فطر الله عليه عباده و بعث به رسله وأنزل به كتبه واجتمع عليه المؤمنون به تفرقوا بعد ذلك ، وفساد أحد القولين مستلزم لفساد أصل القول الآخر ، وكل من القولين يناقض الآخر ، وكل منهما لا يمكنه إفساد قول خصمه مع مقامه على قوله ، فيلزم إما القول ببطلان خصمه و إما الرجوع الى الحق ، ومتى أبطل قول خصمه ابطالا محققاً لزم ابطال قوله .

أدلة ابطال قول الحلولية والاتحادية ، وذكر طرف من كلام السلف وأئمة الاسلام وأهل الكلام في الرد عليهم . وهو يدل على أنه مباين للخلق بالجهة . هل يقال : هو مماس للعرش ؟

وأدلة ابطال قول الحولية والاتحادية الذين يقولون انه فى كل مكان ونحو ذلك كثيرة ليس هذا موضعها . وكل آية فى القرآن تبين ان لله ما فى السموات والارض وما بينهما ونحو ذلك فانها تبطل هذا القول ؛ فان السموات والأرض وما بينهما وما فيهما اذا كان الجميع له وملكه ومخلوقه امتنع ان يكون شيء من ذلك ذاته ؛ فان المملوك ليس هو المالك والمربوب ليس هو الرب ، والمخلوق ليس هو الخالق؛ ولهذا كان حقيقة قول الاتحادية أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع لا يفرقون بينهما ، حتى انه يمتنع عندهم انه يكون الله رب العالمين كما يمتنع ان يكون رب نفسه ؛ اذ ليس العالمون شيئاً خارجاً عن نفسه عندهم .

وقد قدمنا فيما مضى طرفا من كلام السلف والأئمة فى الرد على هؤلاء مثل الأثر المشهور عن ابن المبارك انه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه ؛ لا نقول كما تقول الجهمية : انه ها هنا فى الأرض . وقول الامام احمد : هكذا هو عندنا . وروي عن ابي حاتم فى كتاب « الرد على الجهمية » حدثنا على بن الحسن بن مهران ، حدثنا بشار بن موسى الخفاف ،

قال جاء بشر بن الوليد الى ابي يوسف فقال له تنهانى عن الكلام و بشر المريسى وعلي الأحوال وفلان يتكلمون ؟ فقال : وما يقولون ؟ قال : يقولون الله فى كل مكان . فبعث أبو يوسف وقال علي بهم ، فأتوا اليهم وقد قام بشر فجيء بعلي الأحول والشيخ يعنى الآخر ، فنظر ابو يوسف الى الشيخ وقال : لو أن فيك موضع أدب لأوجعتك ، فأمر به الى الحبس ، وضرب علي الأحول وطوف به .

وقال ايضاً : حدثنا علي بن الحسن بن يزيد السلمي ، سمعت أبي يقول : حبس رجل فى التجهم فتاب فجيء به الى هشام بن عبيد الله (١) الرازي ليمتحنه ، فقال له : أتشهد أن الله على عرشه ، بائن من خلقه ؟ قال : لا أدرى ما بائن من خلقه . فقال : ردوه فانه لم يتب بعد . وقال عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق لما روى حديث ابن عباس : « ما بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور فهو فوق ذلك » قال : من زعم أن الله هاهنا فهو جهمي خبيث ، إن الله سبحانه فوق العرش ، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة . وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم : سألت أبي وأبا زرعة عن مذهب أهل السنة فى أصول الدين ، وما أدركا عليه العلماء فى جميع الأمصار ، وما يعتقدان من ذلك ، فقالا : أدركنا العلماء فى جميع الأمصار حجازاً وعراقاً ومصراً وشاما و يمناً ، فكان من مذاهبهم أن الله على عرشه ، بائن من خلقه كما وصف نفسه ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علماً . وقال عثمان بن سعيد الرازي: قد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سماواته . وقال ايضاً : قال أهل السنة : إن الله بكماله فوق عرشه ، يعلم و يسمع من فوق العرش لا يخفى عليه خافية من خلقه ،لا يحجبهم عنه شيء . وقال محمد بن عثمان بن ابي شيبة فى « كتاب العرش » له : ذكروا أن الجهمية يقولون : ليس بين الله و بين خلقه

---

(١) بالأصل : ابن عبد الله .

حجاب — أي يحجبهم عن أن يروه — وانـكروا العرش وأن يكون الله فوقه، وقالوا إنه فى كل مكان . الى أن قال : فسرت العلماء (وهو معكم) يعنى بعلمه ، ثم تواترت الأخبار أن الله خلق العرش فاستوى عليـه بذاته ، فهو فوق العرش بذاته ، متخلصاً من خلقه بائناً منهم .

وقال عمرو بن عثمان المـكي رفيق الجنيد فى كتاب « آداب المريدين والتعرف لأحوال العباد » فى (باب ما يجيء به الشيطان للتائبين من الوسوسة) أما « الوجه الثالث » الذي يأتى به للتائبين إذا هم امتنعوا عليه واعتصموا بالله فانه يوسوس لهم فى أمر الخالق ليفسد عليهم أصول التوحيد ، وذكر كلاماً طويلا الى أن قال : فهذا من أعظم ما يوسوس به فى التوحيـد بالتشـكيك ، أو فى صفات الرب بالتمثيل والتشبيه ، أو بالجحد لها والتعطيل ، وأن يدخل عليه مقاييس عظمة الرب بقدر عقولهم ، فهلـكوا إن قبلوا ، وتضعضع أركانهم إن لم يلجؤا بذلك الى العلم وتحقيق المعرفة لله عز وجل من حيث أخبر عن نفسه ووصف به نفسه وما وصفه به رسوله . الى أن قال : فهو تعالى القائل أنا الله لا الشجرة ، الجائي بعـد أن لم يـكن جائياً لا أمره ، المستوي على عرشه بعظمته وجلاله دون كل مـكان (١) الذي كلم موسى تـكليماً ، وأراه من آياته عظيماً ، فسمع موسـى كلام الله ، الوارث لخلقه ، السميع لأصواتهم ، الناظر بعينه الى أجسامهم ، يداه مبسوطتان وهما غير نعمته وقدرته ، خلق آدم بيده . وذكر أشياء أخر . (٢)

وقال زكريا بن يحيى الساجى امام البصـرة فى زمانه وعنه أخـذ الاشعرى كثيراً مما اخذه من مذاهب أهـل السنة والحديث والفقه قال : القول فى السنة التى رأيت عليها أصحابنا أهل الحديث الذين لقيناهم أن الله على عرشـه فى سمائه

---

(١) في الحموية فوق كل مكان .

(٢) أنظر الحموية (ص ٥٠ ـ السلفية) .

يقرب من خلقـــه كيف شاء . وقال نظيره أبو بكر بن محمد اسحاق بن خزيمة رضي الله عنه : من لم يقر بأن الله فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه فانه يستتاب فان تاب والاضربت عنقه ، والقي على مزبلة لئلا يتأذى بريحه أهل القبلة وأهل الذمة .

وقال ابو عبدالله بن بطة فى« الابانة الـكبرى » : اجمع المسلمون من الصحابة والتابعين ان الله على عرشه فوق سماواته بائن من خلقه .

وقال الحافظ ابونعيم الاصبهاني فى الاعتقـــاد الذى جمعه : طريقتنـــا طريق السلف المتبعين للـكتاب والسنة واجماع الأمة ، ومما اعتقدوه : أن الله سبحانه لم يزل كاملا بجميـع صفاته القديمة ، لا يزول ولايحول ، لم يزل عالماً بعلم ، بصيراً ببصر ، سميعاً بسمع ، متكلما بكلام ، ثم أحدث الأشياء من غير شيء ، وان القرآن كلام الله وكذلك ســائر كتبه المنزلة كلامه غير مخلوق ، وان القرآن من جميـع الجهات مقروءاً ومتلواً ومحفوظاً ومسموعاً ومكتوباً وملفوظاً كلام الله حقيقـــة لاحكاية ولا ترجمة ، وأنه بالفاظنا كلام الله غير مخلوق ، وان الواقفة واللفظية من الجهمية . وأن من قصد القرآن بوجه من الوجوه يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية ، وأن الجهمي عندهم كافر . الى ان قال : وأن الاحاديث التى ثبتت عن النبي ﷺ فى العرش واستواء الله عليه يقولون بهـــا ويثبتونها من غير تـكييف ولا تمثيل ، وان الله بائن من خلقه ، والخلق بائنون منه ، لا يحل فيهم ، ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه فى سمائه من دون أرضه . وذكر سائر اعتقاد السلف واجماعهم على ذلك (١)

---

(١) وانظر الحموية ص ٤٨ وذكرها ابن القيم فقال : في رسالته في السنة . انظر (ص ١١٠ اجتماع الجيوش الاسلامية) .

وقال يحي بن عمـار السبحستاني فى رسالته (١) وفيـه : لا نقول كما قالت الجهمية انه مداخل الأمكنة وممازج لـكل شيء ولا يعـلم أين هو ، بل نقول هو بذاته على العرش وعلمـه محيط بكل شيء ، وسمعه وبصره وقدرته مدركة لـكل شيء وهو معنى قوله (وهو معكم أين ما كنتم) هذا الذي قلناه أن الأمـكنة غير خالية من علمه وقدرته ، وأنـه مدرك لها بسمعه و بصره ، وهو بذاته على العرش سبحانه وكما قال رسول الله ﷺ .

وقال معمر بن زياد (٢) شيخ الصوفيـة فى عصر أبي نعيم و يحيي بن عمار أحببت أن اوصي أصحابي بوصية من السنة وأجمع ما كان عليه أهل الحديث وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين ، فذكر أشياء فى الوصية . الى أن قال فيها : وأن الله استوى على عرشـه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والـكيف مجهول ، وأنه مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، والخلق بائنون منه ، بلا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة ، وأنه عز وجل سميـع ، بصير ، عليم خبير ، يتـكلم ، و يرضى ، و يسخط ، و يضحك ، و يعجب ، و يتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا ، و ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تأويل ، فمن أنـكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال .

وقال أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني فى كتاب « الرسـالة فى السنة » له : و يعتقد أصحاب الحديث و يشهدون أن الله فوق سمواته على عرشـه كما نطق به كتابه ، وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف لم يختلفوا أن الله تعالى على عرشه ، وعرشه فوق سماواته .

---

(١) بالأصل الى ملك .

(٢) في الحموية ابن أحمـد .

وقال ابوبكر البيهقى فى « كتاب الاعتقاد » له فى باب القول فى الاستواء : قال الله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (ثم استوى على العرش) (وهو القاهر فوق عباده) (يخافون ربهم من فوقهم) (اليه يصعد الكلم الطيب) (أأمنتم من فى السماء) أراد فوق السماء كما قال (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) وقال (فسيحوا فى الأرض) يعنى على الأرض . وكل ماعلا فهو سماء ، والعرش على السموات ، فمعنى الآية : أأمنتم من على العرش . كما صرح به فى سائر الآيات . وقال فيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية بأن الله بذاته فى كل مكان . و قوله (وهو معكم أينما كنتم) إنما أراد بعلمه لا بذاته .

وقال ابوعمر بن عبدالبر لما تكلم على « حديث النزول » قال : هذا حديث ثابت من النقل صحيح الاسناد لايختلف اهل الحديث فى صحته ، وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ، وفيه دليل على أن الله فى السماء على العرش من فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على المعتزلة فى قولهم . إن الله فى كل مكان . قال : والدليل على صحة قول اهل الحق قول الله تعالى ، وذكر بعض الآيات . الى ان قال : وهذا اشهر واعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج الى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم .

وقال ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الملقب شيخ الاسلام فى « كتاب الصفات » له « باب إثبات استواء الله على عرشه فوق السماء السابعة بائناً من خلقه من الكتاب والسنة » فذكر رحمه الله دلالات ذلك من الكتاب والسنة . إلى أن قال : ففي أخبار شتى أن الله تعالى فوق السماء السابعة على العرش بنفسه وهو ينظر كيف يعملون ، وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته فى كل مكان .

وهذا باب واسـع لايحصيه الا الله تعالى ؛ فان الذين نقلوا إجماع السلف أو إجماع أهل السنةأو اجماع الصحابة والتابعين على أن الله فوق العرش بائن من خلقه لايحصيهم إلا الله، ومامن أحد منهؤلاء المذكورين الا وشهرته فىالاسلام بالعلم والدينأعظممن أن يتسع لها هذا الموضع ، وان كان بعضهمأفضل من بعض وفى شيء دونشىء ، وما زال علماء السلف يثبتون المباينة و يردون قول الجهميـة بنفيها ، مع أن نفيها بالحقيقة أو الزمانلاينـكره أحد ، وانما ينـكرونالمباينة بالجهة. ثمهممضطربون فىثبوتالمحايثة وعدمها كما تقدم ، واثبات المحايثة أقرب إلىالفطر ابتداءاً من نفي المباينة والمحايثة ، فلهذا كان هـــذا هو الذي تتظاهر به الجهمية ، وان كان منهم من يتأول قوله : إنه فى كل مكان . بمعنى علمه وقدرته ؛ لـكن منهم من يقول إن ذاته فى كل مكان وهو قول طوائف من علمائهم وعبـادهم ، حتى إنهم قالوا إنه نفس وجود الأمـكنة ، ومعلوم أن فى هذا من الفســـاد أمور كثيرة من وصف الله تعالى بالنقائص والعيوب وما هو منزه عنه ، وقد التزم ذلك جميعه من التزمه من هؤلاء كالاتحادية ، وقالوا : إن من كماله أن يكون هو الموصوف بكل مدح وذم ولعن وشتم ، وهو الناكح والمنـكوح والشاتم والمشتوم وأمثال ذلك مما هو من أعظم الـكفر والسب والشتم والالحاد والمحادة لرب العالمين فـكان السلف يحتجون على الجهمية بما يلزم قولهم من كونه مخالطاً للأجســـام المذمومة من النجاسات والشياطين .

وقدأخذ هذه الحجة عنهم من اتبعهم فى ذلك من متـكلمة الصفاتية ونحوهم كما ذكر القاضى ابو بكر الباقلاني فى غير موضع من كتبه قال : فان قال قائل : فهل تقولون إن الله فى كل مـــكان ؟ قيل له : معاذ الله ؛ بل مستو على العرش كما أخبر فى كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (إليه يصعـــد الـكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال : (أأمنتم من فى السماء أن يخسف

بكم الأرض فاذا هي تمور) وذكر آيات أخر . إلى أن قال : ولو كان فى كل مكان لكان فى بطن الانسان وفمه وفى الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولو وجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن ، و ينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه إلى نحو الأرض و إلى خلفنا والى يميننا وشمالنا ، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

فذكر بعد ما ذكره من النصوص ثلاث حجج قياسية عقلية : « أحدها » أن ذلك يستلزم أن يكون فى الأمكنة والأجسام القبيحة المذمومة كالحشوش وأن يكون فى جوف الانسان وفمه ، وهذا مما يعلم الانسان بفطرته و بديهة عقله أن الله سبحانه منزه عنه ، يعلم بضرورة حسه وعقله أن الله ليس فى جوفه ، وأن ذاته لا تصلح أن تلاصق النجاسات والأجواف ؛ بل ملائكته عليهم السلام مثل جبريل ونحوه قد نزههم أن يدخلوا بيتاً فيه كلب أو جنب وانما يحضر الحشوش الشياطين ، كما قال النبي ﷺ : « إن هذه الحشوش محتضرة » .

و « الحجة الثانية » أنه كان يجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا زيد فيها بالخلق و ينقص بنقصها اذا نقص منها ، وهذا على قول من يقول منهم أنه في كل مكان لا يفضل عن العالم : (١) فان الأمكنة إذا زادت زاد واذا نقصت نقص بالضرورة .

و « الحجة الثالثة » ان ذلك يوجب دعاءه والرغبة إليه إلى جهة السفل واليمين والشمال ، وذلك مخالف لاجماع المسلمين ؛ لأن الرغبة اليه هنا كالرغبة إليه هناك .

والأشعري قبله قد احتج فى « كتاب الابانة » المشهور بهذا التنزيه ،

---

(١) كذا بالأصل . وصوابه لا ينفصل .

فاحتج بتنزيهه عن أن يكون مستويا على الأقذار على المنع أن يكون الاستواء هو الاستيلاء ، واحتج على نفي كونه فى كل مكان بتنزيهه عن أن يكون فى النجاسات ، وقال : وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية : إن معنى قوله : (الرحمن على العرش استوى) أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله فى كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا فى الاستواء على العرش إلى معنى القدرة ، ولو كان هذا كما قالوه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ؛ لأن الله عز وجل قادر على كل شيء والأرض والسموات وكل شيء فى العالم فالله قادر عليه . فلو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لكان الله مستويا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والانتان والاقذار ؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على الأشياء كلها ، ولما لم نجد أحداً من المسلمين يقول أن الله مستو على الحشوش والأخلية لم يجز أن يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام فى الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء . قال : وزعمت المعتزلة والجهمية والحرورية أن الله عز وجل فى كل مكان ، فلزمهم أن يكون فى بطن مريم وفى الحشوش ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

ويقال لهم : اذا لم يكن الله مستويا على العرش بمعنى يختص به العرش دون غيره كما قال ذلك نقلة الآثار وكان الله فى كل مكان فهو سبحانه تحت الأرض ، والأرض فوق ، والسماء فوق الأرض ، وفى هذا ما يلزمكم أن تقولوا إن الله تحت التحت والأشياء فوق ، وانه فوق والأشياء كلها تحته ، وفى هذا مايوجب أنه تحت ما هوما فوقه وفوق ما هو تحته ، وهذا المحال الفاسد المتناقض ، تعالى الله ربنا جل جلاله عن ذلك علواً كبيراً (١)

---

(١) العبارة مضطربة في الأصل فصححتها على كتاب « الابانة » وبه استقام المعنى .

فاحتج ابو الحسن بما يعلم بالاضطرار أنه ليس فى الأجواف والحشوش، وخص بطن مريم بالذكر لأن ذلك مشاركة للنصارى الذين يقولون إن الله حل فى بطن مريم لما تدرع اللاهوت بالناسوت مع ان هذا حين تقوله علماء النصارى لعامتهم تنكره فطرتهم وتدفعه عقولهم لما يجدون فى انفسهم من العلم الضروري بنفي ذلك ؛ فانهم كما قال النبي ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » فالنصارى مولودون على الفطرة التي تنكر ذلك ، ولكن الدين الذى وجدوا عليه آباءهم هو الذي اوجب تغيير فطرتهم . وهذه حال هؤلاء الجهمية اجمعين ، فما منهم من أحد الاحين يذكر قول الجهمية تنكره فطرته وترده ضرورة عقله ؛ لكن يتبع سادته وكبراءه فى خلاف طاعة الرسول حتى يغيروا فطرته لأجل المذهب الذي وجد عليه أباه وأمه أو من يجرى مجرى ذلك من سيد مالك أو معلم أو نحو ذلك .

وهم اعنى متكلمة الصفاتية ـ أخذوا ما أخذوه من هذه الحجج عن السلف والأئمة ، وان كان فى كلام السلف والأئمة ما لم يهتدوا اليه هؤلاء من التحقيق

قال الامام أحمد فيما كتبه فى « الرد على الزنادقة والجهمية » : ومما أنكرت الجهمية الضلال ان الله سبحانه على العرش قلت : لم أنكرتم أن الله سبحانه على العرش وقد قال سبحانه : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) ؟ قالوا : هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش ، فهو على العرش وفى السموات وفى الأرض ، وفى كل مكان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يكون فى مكان ، وتلوا آيات من القرآن (وهو الله فى السموات وفى الارض). فقلنا : عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء ، فقلنا أحشاءكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب سبحانه وتعالى شيء .

فهذا الذي ذكره الامام أحمد متضمن اجماع المسلمين ، و يتضمن أن ذلك من المعروف فى فطرتهم التى فطروا عليها . وقوله: من عظم الرب . كلمة شديدة ؛ فان اسمه العظيم يدل على العظم الذي هو قدره كما بيناه فى غير هذا الموضع . وذكر الاحشاش والاجواف لأن علم المسلمين بذلك ببديهة حسهم وعقلهم ، ولأن فى ذلك ما يجب تنزيه الرب عنه ؛ إذ كان من أعظم كفر النصارى دعواهم ذلك فى واحد من البشر ، فكيف من يدعيه فى البشر كلهم . و كذلك ما ذكره من أجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة فان هذا كما تقدم مما يعلم بالضرورة العقلية الفطرية أنه يجب تنزيه الرب وتقديسه أن يكون فيها أو ملاصقاً لها أو مماسا . وتخصيص هذه الأجسام القذرة والاجواف بالذكر فيه اتباع لطريقة القرآن فى الأمثال والأقيسة المستعملة فى باب صفات الله سبحانه .

فان الامام أحمد ونحوه من الأئمة هم فى ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة ، وهو المنهج العقلى المستقيم ، فيستعملون فى هذا الباب قياس الأولى والأحرى والتنبيه فى باب النفي والاثبات ، فما وجب اثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب أولى بذلك ، وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق ، و بهذا جاء القرآن فى مثل قوله : (ضرب لكم مثلا من انفسكم) وفى مثل قوله : (واذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا) وغير ذلك ، فانه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بأنهم ينزهون أنفسهم عن ذلك لأنه نقص وعيب عندهم ، فاذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف ومثل السوء فكيف يصفون ربهم به و يجعلون لله مثل السوء ؛ بل (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى) . ومما يشبه هذا فى حقنا قول النبي ﷺ : « ليس لنا مثل السوء » ولهذا شبه الله من ذمه بالحمار تارة و بالكلب أخرى .

والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتي تسمى « أقيسة منطقية ، و براهين عقلية » ونحو ذلك استعمل سلف الأمة وأئمتها منها فى حق الله سبحانه وتعالى ما هو الواجب وهو ما يتضمن نفياً واثباتاً بطريق الأولى ؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين فى شيء من الأشياء لافى نفي ولافى اثبات ؛ بل ما كان من الاثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره فانه لا يكون إلا حقاً متضمناً مدحاً وثناءاً و كمالا ، والله أحق به ليس هو فيه مماثلا لغيره ، وما كان من النفي الذي ينفي عن الله وعن غيره فانه لا يكون إلا نفى عيب ونقص والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق . فهذه الأقيسة العادلة والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة .

فاما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من ادخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه فهذا من الشرك والعدل بالله وهو من الظلم وهو ضرب الأمثال لله ، وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه ؛ ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنه لا يتكلم فى « أصول الدين » ولا يتكلم فى « باب الصفات » بالقياس العقلى و إن ذلك بدعة وهو من الكلام الذي ذمه السلف ، و كان هذا مما أطمع الأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله إما عجزاً أو جهلا وأما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين . وقال لهم الأولون : رد كم أيضاً علينا بدعة ؛ فان السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتم . وصار أولئك يقولون عن هؤلاء إنهم ينكرون العقليات وأنهم لا يقولون بالمعقول ، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصابئين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة الروم والهند والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولا يقيسون فيه الحق تارة والباطل أخرى ، وحصل من هؤلاء تفريط وعدوان ومن هؤلاء تفريط وعدوان أوجب تفرقاً واختلافاً بين الأمة ليس هذا موضعه .

ودين الاسـلام هو الوسط وهو الحق والعدل ، وهو متضمن لما يستحق ان يكون معقولا ولما ينبغى عقله وعلمه، ومنزه عن الجهل والضلال والعجز وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف . فسلك الامام أحمـد وغيره مع الأستدلال بالنصوص و بالاجماع مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى ؛ وذلك ان النجاسات مما أمر الشارع باجتنابها والتنزه عنها وتوعد على ذلك بالعقاب، كما قال ﷺ فى الحديث الصحيح : « تنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه » وهذا مما علم بالاضطرار من دين الاسلام ، وهي مما فطرت القلوب على كراهتها والنفور عنها واستحسان مجانبتها لـكونها خبيثة. فاذا كان العبد المخلوق الموصوف بما شاء الله من النقص والعيب الذى يجب تنزيه الرب عنه لايجوز أن يكون حيث تكون النجاسات ، ولا أن يباشرها و يلاصقها لغير حاجة ، واذا كان لحاجة يجب تطهيرها ، ثم إنه فى حال صلاته لربه يجب عليه التطهير . فاذا أوجب الرب على عبده فى حال مناجاته أن يتطهر له و ينزه عن النجاسة كان تنزيه الرب وتقديسه عن النجاسة اعظم واكثر للعلم بأن الرب احق بالتنزيه عن كلما ينزه عنه غيره .

وايضا : فالمعبود اعظم من العابد، وهذا معلوم فى بداية العقول ؛ لاسيما وهو سبحانه (القدوس السـلام) والقدوس مأخوذ من التقديس وهو التطهير ، ومنه سمى القدوس قدوساً . والجهمية تدعي انها تقدسه بنفى الصفات و يسمون كلامهم « تأسيس التقديس » ومنهم من يقول بمخالطته للنجاسـات ، والباقون يلتزمون ذلك، فهم منجسون لامقدسون . ومن أنـكر الأمور فى بداية العقول أن يكون العابد واجبـاً عليـه التنزيه عن النجاسات التى تخرج منه مع أن المعبود مختلط بها ملاصق لها . واذا كان العلم بأن الرب سبحانه أحق بالتنزيه والتعظيم من العبد والمعبود أحق بذلك من العابد كان هذا القيـاس وأمثاله من اظهر الأقيسة فى بديهة العقول ، بل قد قال تعالى لخليله : (وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع

السجود) فاذا أمر عبده بتطهير بيته الذى يطاف به و يصلى فيه واليه و يعكف عنده (١) من النجاسة ألم يكن هو أحق بالطيب والطهارة والنزاهة من بيته و بدن عبده وثيابه .

ولهذا كان هؤلاء الاتحادية والحلولية يصفونه بما توصف به الأجسام المذمومة و يصرحون بذلك (٢) وهؤلاء من أعظم الناس كفراً وشتما لله وسباً لله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وحصل بما ذكره الأئمة أن هؤلاء الجهمية أصل قولهم الذي به يموهون على الناس انما هو التنزيه ، و يسمون انفسهم « المنزهون » وهم أبعد الخلق عن تنزيه الله وأقرب الناس لتنجيس تقديسه ، وهذا يظهر بوجوه كثيرة ؛ لكن المذكور هنا كونهم يقولون إنه فى كل مكان من الأمكنة النجسة القذرة ؛ فأي تنزيه وتقديس يكون مع جعلهم له فى النجاسات والقاذورات والكلاب والخنازير ؛ بل وتصريحهم بذلك ، حتى حدثنى من شهد أحذق محققيهم التلمساني وآخر من طواغيتهم وقد اجتاز بكلب جرب ميت فقال ذلك للتلمساني : وهذا الكلب أيضاً ذلك ؟ فقال : أو ثم شيء خارج عن الذات .

وهذا التلمساني هو وسائر الاتحادية كابن عربي الطائي (٣) صاحب « الفصوص » وغيره ، وابن سبعين ، وابن الفارض والقونوي صاحب ابن عربي شيخ التلمساني وسعيد الفرغانى انما يدعون الكشف والشهود لما يخبرون عنه وأن تحقيقهم لايوجد بالنظر والقياس والبحث ، و إنما هو شهود الحقائق وكشفها، و يقولون : ثبت عندنا فى الكشف ما يناقض صريح العقل . و يقولون لمن

(١) بالأصل : عنه .
(٢) بحاشية الأصل : ذكر « الاتحادية » .
(٣) بالأصل ابن العربي . وهو غلط .

يسلكونه لابد أن يجمع بين النقيضين . وأن يخالف العقل والنقل . ويقولون : القرآن كله شرك ، وانما التوحيد فى كلامنا . ويقولون : لا فرق عندنا بين الاخوات والبنات والزوجات ؛ فان الوجود واحد ؛ لكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام . فقلنا حرام عليكم . ومن شعر هذا التلمسانى قبحه الله :

يا عاذلي أنت تنهانى وتأمرني	والوجد أصدق نهاء وأمار
فإن أطعك وأعصى الوجد عدت عمى	عن العيان إلى أوهام أخبار
وعين ما أنت تدعوني إليه إذا	حققته تره المنهي يا جارى

يقول أنت تدعونى إلى أن أعبد الله ولا أعبد غيره ، وما ثم غيره ؛ بل هو الذي تظنه غيراً . وقد بسطت الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع (١) .

وأصل ذلك أن علم الانسان كله إنما يحصل بطريق الاحساس والمشاهدة الباطنة والظاهرة ، أو بطريق القياس والاعتبار العقلي ، أو بطريق السمع والخبر والكلام ، كما قال تعالى : (ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا) والعبد الصالح يحصل له من المشاهدة الباطنة ما ينكشف له به أمور كانت مغطاة عنه ، ويفهم من كلام الله ورسوله والسلف معاني يشهدها لم يكن قبل ذلك يشهدها ؛ بل يظهر له قوله تعالى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) ثم قال : (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) أى أولم يكف بشهادته وعلمه التى أخبرهم عنها فى كتابه .

وهؤلاء المنافقون المرتدون الزنادقة ومن وقع فى بعض ضلالاتهم من الغالطين الضالين هم فى الشهود الذي يحصل لهم و يجعلونها من جنس شهود المؤمنين مثل ماهم فى المخاطبة التى تقع لهم ويجعلونها من جنس مخاطبة المؤمنين التى قال فيها

---

(١) انظر النقول عن هؤلاء في رده على الاتحادية والحلولية ضمن فتاويه ورسائله رحمه الله

النبي ﷺ : « إنه كان فى الأمم محدثون ، فان يكن فى أمتى أحد فعمر »
وقد رواه البخاري فى صحيحه من حديث ابراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي هريرة
عن النبي ﷺ . قال البخاري : و رواه زكريا بن أبي زائدة ، عن سعد ، عن
أبي سلمة بن عبدالرحمن ، عن عائشة ، عن النبي ﷺ أنه كان يقول :« قد كان
يكون فى الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن فى أمتى منهم أحد فان عمر بن
الخطاب منهم » قال ابن وهب : تفسير « محدثون » ملهمون . قال ابو مسعود
الدمشقي الصواب من حديث ابراهيم بن سعد ، عن أبي هريرة كما ذكره البخاري.
وأما حديث ابن عجلان عن سعد فانه يقول فيه عن عائشة .

والمخاطبة التى تقع لهؤلاء المنافقين والغالطين المتشبهين بالمؤمنين هي من
الشياطين التى تنزل على أمثالهم من كل أفاك أثيم ، ومن حديث النفس؛ ولهذا
يكثرون من الشعر والكهانة التى يقترن بأهلها الشياطين كثيراً ، قالوا لا بن عمر
ولا بن عباس : إن المختار يزعم انه ينزل عليه . فقال صدق : (هل أنبئكم على من
تنزل الشياطين) وقالوا للآخر إنه يزعم أنه يوحى إليه . فقال صدق (وإن
الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم) فلهم وحي وتنزيل ولكن من
الشياطين ، كما تنزل على اشباههم من السحرة والكهان و بينهم قدر مشترك فى
كثير من الأمور .

وأما المشاهدة فان أحدهم يشهد بباطنه الوجود المطلق الساري فى الكون
كله الذى لايختص بشيء دون شيء ، وهذا شهود صحيح ؛ لكن ضلوا فى ظنهم
أن ذلك هو الله رب العالمين ، وأن ما وراء السموات والأرض شيئاً آخر حيث
يقولون : مافوق العرش رب ، ولا فوق العالم إله . ويقول أحدهم لو زالت
السموات والأرض زالت حقيقة الله . فكانوا فى هذا الشهود والذوق والوجود
كما ذكرته لمن خاطبته من اهل المعرفة والتحقيق فى بيان الشبهة التى ضل بها

هؤلاء مع كثرة مافيهم من العبادة والصدق فى ذلك والعلم والفضيلة ، فقلت : هم بمنزلة من شاهد شعاع الشمس فظن أن ذلك هو الشمس وليس وراء الشعاع شيء آخر أصلا ، وجحد أن يكون فى الوجود شمس غير ما شهده من الشعاع ، وهذا مثل بعيد والا فالله سبحانه وتعالى اجل وأعلا وأعظم واكبر من جميع المخلوقات أن يكون نسبته اليها كنسبة الشمس إلى شعاعها ؛ ولكن هذا كما تقدم من باب قياس الأولى ؛ فانه إذا كان من شهد شعاع الشمس ووجده فظن أنها عين الشمس وحقيقتها من أعظم الجاهلين الضالين فالذى شهد وجودالمخلوقات فاعتقد أن عين وجود رب العالمين هو الأرض والسموات أعظم جهلا وضلالا . وهؤلاء لم يكن ضلالهم فيما علموه وشهدوه من وجود رب المخلوقات ؛ ولكن فى نفي ما لم يشهدوه وأنكروه من وجود رب السموات ثم ضلوا فظنوا وجود المخلوق هو وجود خالق الكائنات ، فوافقوا فرعون فى ذلك النفي وامتازواعنه بهذا الاثبات ، وهذا حال عامة الكفار وأهل البدع انما ضلالتهم فى التكذيب بما لم يعرفوه من الحق لا بما علموه من الحق ؛ لكن يضمون الى ذلك التكذيب ظنوناً كاذبة تنشأ عن الهوى يصدقون لأجلها بالباطل .

وذكر الأئمة فى الرد على الجهمية ما علمه المسلمون بضرورة حسهم وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن أن يكون فى أجوافهم واحشائهم أيضاً مع ما ذكروه من تنزهه عن الانجاس ؛ لأن ذلك أقرب إلى حس الانسان و بديهة عقله ، فكلما كان المعلوم مما يحسه الانسان و يعقله بديهة كان أعلم به ، لاسيما مع تكرر إحساسه به وعقله له .

وأيضاً فنبهوا بذلك على ما ذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ، وان الله تعالى حل فى بطن مريم ؛ فإن هذا تكفير لكل من قال فى بشر إنه الله بطريق الأولى . فمن قال فى الوجود كله ذلك أكفر

وأكفر ؛ ولهذا اجتمع جماعة عظيمة بدمشق فى سماع فأنشد فيه القوال شعراً لابن اسرائيل وكان شاعراً من شعراء الفقراء : فى شعره ايمان وكفر ، وهدى وضلال، وفى شعره كثير من كلام الاتحادية ؛ لكن التلمساني وابن الفارض أحذق فى الاتحاد منه ، فأنشد القوال له :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه   ويفهم هذا السر من هو ذايق

وكان هناك شيخ يعرف بالشيخ نجم الدين بن الحكيم صحب الشيخ اسماعيل الكوراني فانكر ذلك ، وتلا قوله تعالى : (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) والتفت الى القوال وقال له : قل : —

وما أنت عين الكون بل أنت غيره   ويشهد هذا الأمر من هو صادق

وهي واقعة مشهورة حدثنى بها غير واحد ممن شهدها ، ولقد أحسن هذا الشيخ التالي لهذه الآية فى الرد على هذا الشعر الذي هو من أقوال الملاحدة والاتحادية .

وأيضاً نبهوا بذلك على ضلال من يقول انه الله أو أن الله فيه من أهل الاتحاد والحلول الخاص ؛ فان المسلمين يعلمون بضرورة حسهم وعقلهم أن الله ليس فى أجوافهم ولا احشائهم .

ثم احتج الامام أحمد بالنصوص وقال : وقد أخبرنا الله أنه فى السماء ، فقال سبحانه : (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض) (أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصباً) الآية. وقال : (إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه) وقال : (اني متوفيك ورافعك الي) وقال : (بل رفعه الله اليه) وقال : (وله من فى السموات ومن فى الأرض ومن عنده) وقال : (يخافون ربهم من

فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون) وقال : (ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وقال : (وهو القاهر فوق عباده) وقال : (وهو العلي العظيم) وقال فقد أخبر الله أنه فى السماء .

ثم احتج بحجة أخرى من الاقسية العقلية ، قال : وجدنا كل شيء أسفل مذموماً قال الله تعالى : (إن المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) (وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الاسفلين) وهذه الحجة من باب « قياس الأولى » وهو أن السفل مذموم فى المخلوق حيث جعل الله أعداءه فى اسفل السافلين ، وذلك مستقر فى فطر العباد ، حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلوهم تحت اقدامهم ليكونوا من الاسفلين . وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق فالرب تعالى احق أن ينزه ويقدس عن أن يكون فى السفل او يكون موصوفاً بالسفل هو اوشيء منه، أو يدخل ذلك فى صفاته بوجه من الوجوه ؛ بل هو العلى الأعلى بكل وجه ؛ ولهذا يروى عن بشر المريسي انه كان يقول فى سجوده : سبحان ربي الأسفل . وكذلك بلغنى عن طائفة من أهل زماننا أن منهم من يقول : إن يونس عرج به إلى بطن الحوت كما عرج بمحمد الى السماء ، وانه قال : « لاتفضلونى على يونس » وأراد هذا المعنى . ، وقد بينا كذب هذا الحديث وبطلان التفسير فى غير هذا الموضع(١) .

وهذه الحجة التى احتج بها الأئمة أجود من حجة التناقض التى احتج بها ابو الحسن ؛ فانه يرد على تلك الأسولة مالم يرد على هذه حيث يمكن ان يقال : هو يجمع بين مايتنا قض فى حق غيره ، كما قيل لأبي سعيد الخراز : بما ذا عرفت

---

(١) انظر جـ ٢ ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ من مجموع فتاويه .

ربك ؟ قال بالجمع بين النقيضين ، ثم تلا قوله تعالى : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) وأما هذا القياس « قياس الأولى » ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره و يذم به سواه ، فهذا فطري ضـــــروري متفق عليه .

ثم ذكر أحمد حجة اخرى عقلية قياسية قال : وقلنا لهم : اليس تعلمون أن ابليس مكانه مكان ، ومكان الشياطين مكانهم مكان ؛ فلم يكن الله ليجتمع هو وابليس فى مكان واحد . وهـذا التنزيه عن مجامعة الخبيث والنجس من الأحياء نظير التنزيه عن مجامعة الخبيث النجس من الجمادات ؛ ولهذا نهي عن الصـلاة فى المواطن التى تسكنها الشياطين كالحمـام والحش وأعطان الابل ونحو ذلك وان كان المـكان ليس فيه من النجاسـات الجامدة شيء ؛ بل أرواث الابل طاهرة ؛ بل قد ثبت عن النبي ﷺ فى الصحيح من غير وجه أنه ذكر أن الـكلب يقطع الصلاة ، وخصه فى الحديث الصحيح بالأسود ، وقال إنه شيطان لما سئل عن الفرق بين الأحمر والأبيض والأسود فقال : « الأسود شيطان » وفى الصحيح عنه أنه قال : « ان الشيطان تفلت علي البارحة فاراد أن يقطـــع علي صلاتي ، فامكنني الله منه فاخذته فذعته » ولهـذا أمر النبي ﷺ بمقاتلة المار بين يدي المصلي وقال : « إن معه القرين » فأما مرور الانســي فقد قال ابن مسعود : إنه يذهب بنصف أجر الصلاة . وأما شيطان الجن فقد قال طائفة من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم إنه يقطع الصـــلاة إذا علم ذلك كما يقطعها الـكلب الاسود البهيم الذي هو شيطان الدواب .

وأيضاً فالشيطان ملعون رجيم كما قال تعالى :(وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله) وقد أخبر سبحانه وتعالى ان الشياطين ترجم بالشهب لئلا تسترق السمع

من الملائكة ، فقال تعالى : (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظاً من كل شيطان مارد . لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب . إلا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب) .

وقد أمر الله عباده بالاستعاذة من الشيطان فقد قال لكبيرهم في السماء . (أخرج منها مذموماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين) وقد قال النبي ﷺ لبعض عباد الله وهو عمر بن الخطاب : « ما رآك الشيطان سالكا فجاً إلا سلك فجاً غير فجك » وقد أخبر الله في كتابه عن هرب الشيطان من الملائكة حيث قال : (واذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم ، فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى مالا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب) . فاذا كان ملعونا مبعداً مطروداً عن أن يجتمع بملائكة الله أو يسمع منهم ما يتكلمون به من الوحي فمن المعلوم أن بعده عن الله أعظم وتنزه الله وتقدسه عن قرب الشياطين . فاذا كان كثير من الأمكنة مملوءاً وكان تعالى في كل مكان كان الشياطين قريبين منه غير مبعدين عنه ولا مطرودين بل كانوا متمكنين من سمع كلامه منه دع الملائكة ، وهذا يعلم بالاضطرار وجوب تنزه الله وتقديسه عنه أعظم من تنزيه الملائكة والأنبياء والصالحين وكلامه الذي يبلغه هؤلاء ومواضع عباداته ؛ فان نفسه أحق بالتنزيه والتقديس عن جميع هذه الأعيان المخلوقة ومن كلامه الذي يتلوه هؤلاء .

ثم أجاب الامام أحمد عن حجتهم . فقال : وأما معنى قوله تبارك وتعالى : (وهو الله في السموات وفي الأرض) يقول : هو إله من في السموات وإله من في

الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط بعلمه ما دون العرش ، لا يخلو من علم الله مكان ؛ ولا يكون علم الله فى مكان دون مكان ، وكذلك قوله تعالى : (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً)

ثم ذكر الامام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لامكان ذلك هي من « باب الأولى » قال : ومن الاعتبار فى ذلك لو أن رجلا كان فى يده قدح من قوارير صاف وفيه شيء كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم فى القدح ، فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شيء من خلقه . قلت وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى . فضرب أحمد رحمه الله مثلا وذكر قياساً وهو أن العبد اذا أمكنه أن يحيط بصره بما فى يده وقبضته من غير أن يكون داخلا فيه ولا محايثاً له فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به ، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعاً فى حقه . وذكر أحمد فى ضمن هذا القياس قول الله تعالى : (وله المثل الأعلى) مطابق لماذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى ؛ إذ القياس الأولى والأحرى هو من المثل الأعلى . وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال . ففي هذا الكلام الذى ذكره واستدلاله بهذه الآية تحقيق لما قدمناه من أن الأقيسة فى باب صفات الله وهي أقيسة الأولى كما ذكره من هذا القياس ؛ فان العبد اذا كان هذا الكمال ثابتاً له فالله الذى له المثل الأعلى أحق بذلك .

ثم ذكر قياساً آخر فقال : وخصلة أخرى لو أن رجلا بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان لايخفى عليه كم بيت فى داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار فى جوف الدار فالله سبحانه له المثل الاعلى قد أحاط

بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وماهو من غير ان يكون فى جوف شيء مماخلق. وهذا أيضاً قياس عقلى من قياس الأولى قرر به امكان العلم بدون المخالطة ؛ فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدار بناها فانه يعلم مقدارها وعدد بيوتها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها ، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وان لم يكن فيها محايثاً لها ، وهذا من أبين الأدلة العقلية. وهذان القياسان « أحدهما » لاحاطته بخلقه إذ الخلق جميعاً فى قبضته وهو محيط بهم ببصره . و « الثانى » لعلمه بهم ؛ لانه هو الخالق كما قال سبحانه : (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) .

وهؤلاء الجهمية نفاة الصفات كثيراً مما يجمعون (١) بين نفي علوه وكونه فوق العالم و بين الريب فى علمه ؛ فان كثيراً منهم مستريب فى علمه ، لاسيا من تفلسف منهم : فتارة يقولون : لا علم له . وتارة يقولون : لا يعلم الانفسه . وتارة يقولون : إنما يعلم غيره على وجه كلي. ولهم من الاضطراب فى« مسألة العلم » ماهو نظير اضطرابهم في علوه وفوقيته. وكان ماذكره الله فى كتابه وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها من الجمع بين هذين رداً لضلال هؤلاء فى الأمرين ، كما قال تعالى : (هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم مايلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم اينما كنتم ، والله بما تعملون بصير) وهؤلاء جاحدون . أو مستريبون بأنه فوق العرش و بأنه معنا أينما كنا . ومن هؤلاء طوائف موجودون وان كان لهم من الفضيلة والذكاء ما تميزوا به على من لم يشركهم فى ذلك ، ولهم من السمعة والرياسة مالهم، ففيهم من الجهل والنفاق هذا وغيره ، ولاحول ولا قوة الا بالله .

---

(١) لعله : ما يجمعون .

قال الامام احمد : ومما تأول الجهمية من قول الله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم) الآية . قالوا : ان الله عز وجل معنا وفينا . فقلنا : لم قطعتهم الخبر من أوله ؟ إن الله يقول : (ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة الاهو رابعهم) يعنى أن الله يعلمه رابعهم (ولا خمسة الاهو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر إلا هو معهم) يعنى بعلمه فيهم (اينما كانوا ثم ينبؤهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم) يفتتح الخبر بعلمه و يختم الخبر بعلمه .

ثم ذكر حجتين عقليتين على مباينته فقال : و يقال للجهمى ان الله إذا كان معنا بعظمة نفسه فقل له : هل يغفر الله لكم فيما بينكم و بين خلقه ؟ فان قال : نعم . فقد زعم أن الله بائن من خلقه وان خلقه دونه ، وان قال : لا . كفر . وذلك أن من أثبت أن شيئاً بين الله و بين خلقه فقدجعله مباينا ، فان «المباينة» و «البين» من اشتقاق واحد ، واذا كان شيء بين شيئين فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض ، وهذا الوسط من هذا وهو مابينه وبين هذا هو مباينته ، ومباين المباينين اولى ان يكون مبايناً .

وقدذكر فى كتابه انه يحجب بعض خلقه عنه فقال تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب) وقال : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) واختصاص بعض خلقه بالحجاب يمنع أن يكون الجميع محجوبين . واذا كان البعض محجوباً والبعض ليس محجوباً امتنع ان يكون فيهم كلهم ، لأن نسبتهم اليه حينئذ تكون نسبة واحدة ، ووجب ان يكون بينه و بين بعضهم حجاباً ، وذلك يقتضي المباينة كما تقدم .

ومثل هــذا قوله : (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) وقوله : (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) وقوله : (وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقنا كم أول مرة) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤسهم عند ربهم) فلفظ «اليه» و«عنده» و «عليه» بحيث يكون بعض الخلق مردوداً إليه و بعضهم موقوفا عليه ومعروضاً عليه و بعضهم ناكسو رؤسهم عنــده يقتضى أن الخلق ليسوا كلهم كذلك ، وانهم قبل ذلك لم يــكونوا كذلك ، وأنهم مباينون له منفصلون عنه ، وأنه بحيث يـــكون شيء عنده و يرد شيء إليه و يعرض ، ولو كانت ذاته مختلطة بذواتهم لامتنع ذلك ، وهذا يقتضى مباينته وامتيازه واختصاصه بجهة وحـــد ، و بطلان قول من يقول إن ذاته مختلطة بذواتهم ، أو يجعل الموجودات لا تختلف نسبتها إليه بل ما فوق السماء كما تحتها ، وعلى قول هذا يمتنع لقاه والعروج إليه والرد إليه والوقوف عليه والعرض عليه وأمثال ذلك مما دل عليه القرآن وعلم بالاضطرار من دين الاســلام ؛ ولهذا يجعلون ما جعل له فى هذه الآيات انما هو لبعض المخلوقات إما ثوابه و إما عقابه واما غير ذلك ، أو يجعلون ذلك عبارة عن حصول العلم به وأمثال ذلك من التأو يلات التى هي من جنس تأو يل القرامطة .

قال الامام أحمد : واذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه فى كل مكان ولا يــكون فى مكان دون مكان فقل له : أليس كان الله ولا شيء ؟ فسيقول : نعم . فقل له : حين خلق الشيء هل خلقه فى نفسه ، أو خارجاً عن نفسه ؟ فانه يصير إلى ثلاثة أقاو يل : واحد منها إن زعم أن الله خلق الخلق فى نفسه . كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وابليس فى نفسه. و إن قال : خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم . كان هذا أيضاً كفراً حين زعم أنه فى كل مكان وحش قذر رديء . وإن قال : خلقهم خارجاً عن نفســه ثم لم يدخل فيهم . رجع عن قوله كله أجمع . وهو قول أهل السنة . وهذه الحجة

التى ذكرها الامام أحمد مبناها على أنه يخلو (١) عن المباينة للخلق والمحايثة لهم . وهذا كما أنه معلوم بالفطرة العقلية الضرورية كما تقدم ؛ فان الجهمية كثيراً مما يضطرون (٢) الى تسليم ذلك . كقوله إنه فى كل مكان . ولأن الخروج عن هذين القسمين مما تنكره قلوبهم بفطرتهم ومما ينكره الناس عليهم .

واذا كان كذلك فالامام أحمد بنى الحجة على أن الله تعالى كان وحده متميزاً عن الخلق ، وهذا مخاطبة للمسلمين وسائر أهل الملل الذين يقرون بأنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، وأنها محدثة بعد ان لم تكن . فان الأمر اذا كان كذلك فمن أثبت محايثته للخلق أثبت محايثة بعد أن لم تكن محايثة ؛ بخلاف ما لو لم يقر بذلك فانه لا يثبت انفراده ومباينته أصلا ، وهذا لا ريب أنه اعظم كفراً وجحوداً للخالق كما تفعله الاتحادية من هؤلاء ؛ فان هؤلاء كثيراً إما أن يكونوا متفلسفة ؛ لكن المتفلسفة الضالون يقولون بقدم العالم إما معلولا عن علة واجبة كما يقوله ارسطو وذووه وإما غير معلول كما يقوله غيرهم ، وهؤلاء ضموا الى ذلك أنه هو العالم أو فى العالم . وأولئك الجهمية الذين ناظرهم الامام أحمد وأمثاله كانوا أقرب الى العقل والدين ؛ فانهم لم يكونوا يقولون إنه عين الموجودات ، ولا يقولون إنه لم يزل محايثاً لها ، ولا كانوا يظهرون أنه ليس بمباين للعالم ولا محايث له ؛ بل يقولون بنفي الاختصاص بالعرش بقولهم : إنه فى كل مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان . واذا كان وحده ثم خلق الخلق فاما أن يقولوا إنه محل الخلق ، أو يقولوا إنه حل فى الخلق ، أو يقولوا إنه ليس بحال ولا محل . فهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لابد من قول من هذه الأقوال الثلاثة ؛ فان جعلوه محلا للمخلوقات فقد جعلوا ابليس والشياطين

---

(١) لعله : لا يخلو .

(٢) لعله : ما يضطرون .

والنجاسات مما يبعد عن الله ملعون مطرود جعلوه فى جوف الله ، وذلك كفر . و إن جعلوه حالا فيها فقد جعلوه حالا فى كل مكان يتنزه عن مقاربته وملاصقته والقرب منه ، وذلك أيضاً كفر كما تقدم .

وفرق الامام أحمد فى كونه محلا وكونه حالا بين الخبيث الحي ، و بين الخبيب الموات الجامد . فذكر في « القسم الأول » الخبيث الحي وهم الشياطين وفى « الثاني » الخبيث الجامد وهي النجس الرديء ؛ لأنه فى هذا القسم يكون التقدير أن المخلوق أمكنة له ومحل ، والمكان والمحل في شأنه أن لا يكون من الحيوانات ، فالزمهم المكان من الأجسام النجسة الخبيثة القذرة . وفي القسم الأول ذكر أنه هو المحل والمكان ، فذكر المتمكن فى المكان الحال فيه ، والعادة أن الحيوانات تكون فى الأمكنة ، فالحيوان يتحرك فى المكان وإليه ، ليس المكان هو يتحرك الى الحيوان يجيء اليه . واذا انتفى هذان القسمان بقي القسم الثالث وهو أنه سبحانه وتعالى خلق الخلق خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم ، وهو الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة وعموم الخلائق من كل ذي فطرة سليمة .

قال الامام أحمد : بيان ما ذكر الله في القرآن (وهو معكم) وهذا على وجوه : قول الله تعالى لموسى : (انني معكما أسمع وأرى) يقول فى الدفع عنكما . وقال تعالى : (ثاني اثنين إذهما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا) يعنى في الدفع عنا . وقال : (والله مع الصابرين) يعنى فى النصرة لهم على عدوهم . وقوله : (وانتم الأعلون والله معكم) فى النصرة لكم على عدوكم . وقال سبحانه (وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول) يقول بعلمه فيهم . وقوله : (كلا إن معي ربي سيهدين) يقول فى العون على فرعون .

قال : فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله عز وجل أنه مع خلقه قال: هو فى كل شيء غير مماس للشىء ، ولا مباين منه . فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماس ؟ فلم يحسن الجواب ، فقال بلا كيف . فخدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم . فقلنا له : إذا كان يوم القيامة أليس انما هو الجنة والنار والعرش والهواء ؟ قال : بلى . قلنا فأين يكون ربنا ؟ قال : يكون فى كل شيء كما كان حيث كانت الدنيا . فقلنا : فان مذهبكم ان ما كان من الله على العرش فهو من العرش ، وما كان من الله فى الجنة فهو فى الجنة ، وما كان من الله فى النار فهو فى النار ، وما كان من الله فى الهواء فهو فى الهواء . فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله عز وجل .

فذكر الامام احمد بعد(١) تفسير المعية التى احتجوا بها من جهة السمع حجتين عقليتين ، فذكر قول الجهمية انه فى كل شيء غير مماس للاشياء ولا مباين لها وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته ، ثم يبقون مع ذلك مماسته ، فيقولون هو فى كل مكان ، والصنف الآخر كالمؤسس ينفون مباينته الحقيقية وإن قالوا إنهم يثبتون مباينته بالحقيقة الزمان ؛ فان اولئك أيضاً وإن نفوا المباينة فانهم يثبتونها بالحقيقة والزمان، فكلا الطائفتين يقولون انهم يثبتون مباينته لكن ينفون أن يكون خارج العالم . وكل من الصنفين خصم للآخر فيما يوافقه عليه الجماعة . فالأولون يقولون كما تقول الجماعة إنه إذا لم يكن مباينا للعالم بغير الحقيقة والزمان كان محايثا له خلافاً للطائفة الأخرى ، ثم يقول بما تقول به الأخرى : وليس بمباين للعالم بغير الحقيقة والزمان ، فيلزم أن يكون محايثا له . والآخرون يقولون اذا كان محايثاً للعالم كان مماساً له كما تقول الجماعة خلافاً لتلك الطائفة ، ثم يقولون مع

---

(١) بالأصل : بعض .

الجماعة : وليس بمماس للعالم فيلزم أن لا يكون فيه ، ولا مبايناً له بغير الحقيقة والزمان فلا يكون خارجاً عنه .

واحمد رحمه الله ذكر ما يعلم بضرورة العقل من انه إذا كان فيه وليس بمباين فانه لابد أن يكون مماساً له ؛ فانه لا يعقل كون الشيء فى الشيء إلا مماساً له ، أو مبايناً له . فانه لما كان خطابه مع الجهمية الذين يقولون إنه فى كل مكان ذكر أنه لابد من المماسة أو المباينة على هذا التقدير وهو تقدير المحايثة ؛ فان اولئك لم يكونوا ينكرون دخوله فى العالم وانما ينكرون خروجه . وذكر دعوى الجهمية بنفى هذين النقيضين . قال : فقلنا اذا كان غير مباين أليس هو مماس ؟ قال : لا . قال : فكيف يكون في كل شيء غير مماس ؟ ! يقول أحمد : ان هذا لا يعقل ، فكيف يكون ذلك ؟ ! وذكر ان الخصم لم يحسن الجواب عن ذلك ؛ فانه لايمكنه أن يذكر ما يعقل كونه فى كل شيء وهو مع ذلك غير مماس . فلما كان هذا غير معقول لجأ الخصم الى ان قال بلا كيف . قال احمد رحمه الله : نخدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم .

فبين أحمد أن هذه الكلمة إنما يقبلها الجهال فينخدعون بها ؛ لأنهم يعتقدون أن ما ذكره هذا ممكن وأن لم نعلم نحن كيفيته ؛ وإنما كانوا جهالا لأنهم خالفوا العقل والشرع ، وقبلوا ما لا يقبله العقل ، واعتقدوا هذا من جنس ما أخبر به الشارع من الصفات التى لا نعلم نحن كيفيتها . والفرق بينهما من وجهين :

« أحدهما » أن الله و رسوله عالم صادق فيما أخبر به عن نفسه وهو أعلم من عباده ، فاذا أخبرنا بأمر فقد علمنا صدقه فى ذلك ، وعلمنا مما أخبرنا به ما أفهمناه ، وما لم نعلم كيفيته من ذلك لا يضرنا عدم علمنا به بعد أن نعلم صدق المخبر .

وأما هؤلاء فانما يدعون ما يقولونه بالعقل لا يثبتونه بالشرع ، فاذا كان العقل الذي به يعتصمون لا يقبل ما يقولونه ولا يثبته بل ينفيه كان ما يقولون باطلا ، ولم يكن لهم به علم ، وكانوا أسوأ حالا ممن استشهد بشاهد فكذبه أو نزع بآية ليحتج بها وكانت حجة عليه اذ كان مفزعهم العقل ، والعقل عليهم لا لهم .

وهذا الذي ذكره الامام أحمد هو كما ذكرناه على كلام هذا المؤسس ونحوه من أنهم يدعون بالعقل ما لا يقبله العقل بل يرده ، كدعواهم وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كما قال اخوانهم بوجود موجود فى العالم لا مباين العالم ولا مماس له . ثم ان صنف المؤسس وهذا الصنف الآخر كل منهما يقول بأن الالهيات تثبت على خلاف ما يعلمه الناس ، وتثبت بلا كيفية ، ويدعون ذلك فيما يثبتونه بالعقل ، والعقل نفسه لا يقبل ما يقولونه بل يرده بضرورته وفطرته ، فضلا عن قياسه ونظره .

« الوجه الثانى » أن الشارع لم يخبر بما يعلم بالعقل بطلانه ولا بما يحيله العقل حتى يكون نظيراً لهذا ، وهؤلاء ادعوا ما يرده العقل ويحيله ؛ فلهذا كان ما أخبر به الشارع يقال له : والكيف مجهول . ويقال فيه : بلا كيف . لعدم امتناعه فى العقل . وهؤلاء الجهمية ادعوا محالا فى العقل فلم يقبل منهم بلا كيف ؛ ولهذا قال الامام أحمد : أنه خدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم حيث لم يثبتوا الفرق بين خبر الشارع وبين كلام هؤلاء الضلال ، ولم يثبتوا الفرق بين ما يقبله العقل ويرده . وهذا الذى ذكره أحمد عنهم من قولهم : هو فيه غير مباين ولا مماس ، وقول الآخرين الذين منهم المؤسس : لا داخله ولا خارجه . قد علم بالفطرة الضرورية أنه خروج عن النقيضين ، كما علم مثل ذلك فى قول سائر الجهمية من الملاحدة والباطنية ونحوهم حيث قالوا : هو لا حي ولا ميت ، ولا عاجز ولا قادر ،

ولا عالم ولا جاهل . وكلام هؤلاء كلهم من جنس واحد يتضمن الخروج عن النقيضين ، ويتضمن تعطيل ما يستحقه الباري . وحقيقته تعطيل ذاته بالكلية وتعطيل معرفته وذكره وعبادته بحيث مانعوه من ذلك .

(١) فان قيل ما ذكره الامام أحمد وقدرتموه من امتناع كونه فى العالم غير مباين ولا مماس معارض بما يذكره المؤلف عن أهل الاثبات من أصحاب الامام أحمد وغيرهم القائلون بأنه فوق العرش ؛ فانهم يقولون هو فوق العرش غير مباين ولا مماس ، فما الفرق بين الموضعين ؟ قيل : هؤلاء الذين يقولون هذا انما يقولونه لأنهم يقولون انه فوق العرش وليس بجسم ، وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم . وطوائف كثيرة من أهل الكلام والفقه يقولون : بل هو مماس للعرش . ومنهم من يقول : هو مباين له . ولأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف فى هذه المسألة ثلاثة أقوال : منهم من يثبت المماسة كما جاءت بها الآثار . ثم من هؤلاء من يقول إنما أثبت إدراك اللمس من غير مماسة للمخلوق ؛ بل أثبت الادراكات الخمسة له ، وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي يعلى وغيره فلهم في المسألة قولان كما تقدم بيانه ، وعلى هذا فلا يرد السؤال . ومنهم من أصحاب أحمد وغيره من ينفي المماسة ، ومنهم من يقول لا أثبتها ولا أنفيها فلا أقول هو مماس مباين ولا غير مماس ولا مباين .

وهذه « المباينة » التى تقابل « المماسة » أخص من المباينة التى تقابل المحايثة ؛ فان هذه العامة متفق عليها عند أهل الاثبات ، وهي تكون للجسم مع الجسم وللجسم مع العرض . وأما التى تقابل المماسة فانها لا تكون له مع العرض

---

(١) في الحاشية عنوان « فائدة » في الكلام على المباينة والممارسة والمحايثة .

والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة . وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ومماسة ، فامتناع خلوه عن المباينة العامة والمحايثة أولى ؛ فان المباينة الخاصة والمماسة نوعان للمباينة العامة ، فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس أولى ، وليس هذا موضع الكلام فى هذه الأقوال .

ولكن نذكر جواباً عاماً فنقول : كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر واجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم ، فلا يخلو مع ذلك : إما أن يلزم أن يكون مماسا أو مبايناً ، أو لا يلزم . فان لزم أحدهما كان ذلك لازماً للحق ، ولازم الحق حق ، وليس فى مماسته للعرش ونحوه محذور كما فى مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك ؛ فان تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد هذه الأشياء عنه ، وكونها ملعونة مطرودة ، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه ، وتلك الأدلة منتفية فى مماسته للعرش ونحوه ، كما روي فى مس آدم وغيره ، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام . وان لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكو مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال . فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة الى تغيير (١) القول الصحيح فى هذا المقام وبين من قال إنه فوق العرش ليس بمباين كما يقوله من الكلابية والأشعرية من يقول ومن اتبعهم من أهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم : إن كان قولهم حقاًفلا كلام وإن كان باطلا فليس ظهور بطلانه (٢) موجود قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه أنه فيه ليس بماس ولا مباين له ، وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجاً عنه .

---

(١) وتتحمل نقض .

(٢) يبدو أن في الكلام سقطا تقديره كظهور بطلان . كما تقدم .

ثم ذكر احمد « الحجة الثانية » فقال : قلنا لهم اذا كان يوم القيامة أليس انما الجنة او النار والعرش والهواء الى آخره . فبين أن موجب قولهم أن يكون بعضه على العرش و بعضه فى الجنة و بعضه فى النار و بعضه فى الهواء ؛ لأن هذه هي الأمكنة التى ادعوا أن الله فيها ، فيتبعض و يتجزى بتبعض الامكنة وتجزيها وذكر انه عند ذلك تبين للناس كذبهم على الله ؛ لان الناس فى الدنيا آمنوا بالغيب و بأمور أخرى لم يروها فى الدنيا وسوف يرونها فى الآخرة ، فاذا ظهر لهم أن هؤلاء يقولون إنه يكون فى الآخرة كما كان فى الدنيا متفرقاً متجزءاً لم يمكن أن يراه أحد ولا أن يحايث أحداً ولا أن يختص أولياءه بالقرب منه دون اعدائه ؛ بل يكون فى النار مع أعدائه كما هو فى الجنة مع أوليائه . فظهر بذلك من كذبهم على الله ما لم يظهر بماذكروه فى أمر الدنيا .

وقال عبدالعزيز الكناني فى رده على الجهمية بعد أن بين انه على العرش ، وأجاب عما احتجوا به ، ثم قال : ولكن يلزمك انت ايها الجهمي أن تقول : إن الله عزوجل محدود حوته الاماكن إذ زعمت فى دعواك انه لا يعقل شيء فى مكان الا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان فى البيت والماء فى الحب والبيت قد حوى فلانا ، والحب قد حوى الماء . و يلزمك اشنع من ذلك لأنك قلت أفضع مما قالت به النصارى ؛ وذلك أنهم قالوا إن الله حل فى عيسى ، وعيسى بدن انسان واحد، وكفروا بذلك ، وقيل لهم ماأعظمتم الله تعالى إذ جعلتموه فى بطن مريم . وأنتم تقولون انه في كل مكان وفى بطون النساء كلهن و بدن عيسى وابدان الناس كلهم . و يلزمك ايضاً أن تقول انه فى اجواف الكلاب والخنازير لأنها أماكن وعندك انه فى كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فلما شنعت مقالته قال اقول ان الله فى كل مكان لا كالشيء فى الشيء ولا كالشيء على الشيء ولا كالشيء مع الشيء خارجاً عن الشيء ولامباينا للشيء.

يقال له : أن اصل قولك القياس والمعقول فقد دللت بالقياس والمعقول على انك لا تعبد شيئاً ؛ لأنه إذا كان شيئاً ما خلا فى القياس والمعقول أن يكون داخلا فى الشيء اوخارجاً عنه ، فلما لم يكن فى قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء فى الشيء او خارجاً عن الشيء ، فوصفته لعمرى ملتبسا لا وجود له ، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل .



آخر المجلد الثانى



فهرس المجلد الثانى

رقم الصفحة	الموضــوع
٦٠	وما تزيده المعطلة على ذلك من نفي صفاته وعلوه وجعلها اثباته تشبيها وانقساما باطل .
٦٠	تدبر هذا من أعظم الأشياء نفعا في أعظم أصول الدين .
٦١	« ثانيا » أن كون الشيء مشاراً اليه لا يفضى الى التركيب وكونه في غايه الحقارة بل الى أحدهما ان أفضى مع ان كليهما باطل .
٦٢	« ثالثا » ان هذا السؤال الذي أورده على الكرامية لا يخصهم بل يعم كل من قال انه فوق العرش .
٦٥	« رابعا » انه لا يلزم عند خصومه ان يكون بعضه مغايراً لبعض فلا يكون منقسماً .
٦٦	« خامساً » الزامهم للرازى في الحي العالم القادر وفي الحياة والعلم والقدرة مثل ما ذكر في العظيم والكبير .
٦٧	« سادساً » ان ما ذكــره مـن التقسيم يـرد نظيره في كــل ما يثبت للرب .
٦٨	« سابعاً » الاستفصال عما يراد بالغيرين ، فان أريد بهما ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر فهو ممتنع في حقه .
٦٨	وان أريد بهمـا ما جاز العلم بأحدهمـا دون الآخر فهو جائز فيكون النزاع لفظياً .
٦٩	« ثامناً » ان تقسيم منازعيه أجود ، ويدل على ان ما جعله كثرة وتركيبا لا ينافي كونه واحدا غير مركب .
٧٠	« تاسعاً » ان المثبتة للاستواء مع نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاة العلو بأعظم مما يلزمونهم به .
٧٣	« عاشراً » ان صح برهان الرازي صح مذهب منازعيه . وان بطل لم يدل على انه ليس على العرش .
٧٥	« الحادي عشر » انه قد ابطل الاستدلال في الالهيات بالعقل الذي تعرف به الجسمانيات فاذا بطل صح قول منازعه ...
٧٦	« الثاني » ان قوله لو كان فوق العرش لكان منقسماً حكم على ذاته ، فان قيل انها على خلاف ما يعقل فكذلك الفوقية .
٧٧	« الثالث عشر » ان الأشعرية يقولون يرى لا في جهة ، وكونه على العرش غير منقسم ولا حقير أظهر للعقل .
٧٨	« الرابع عشر » ان الاقرار بأنه فوق العالم في العقل والدين أعظم من الاعتراف بأنه يرى وان القرآن غير مخلوق .
٨٠	فالجهميــة أظهروا أولا ما هــو أقل انكاراً عليهم وهــو خلق القرآن ثم انكار الرؤية ، ولم يظهروا انكار الاستواء .

رقم الصفحة	الموضـوع
٨١	وأهل العلم والايمان عرفوا ان مقصودهم من القول بخلق القرآن ابطال الصفات والشرائع وان لم يعلم ذلك كثير من الناس ٠
٨٥	ولا يمكن الأشعرية ان يجيبوا من يناظرهم في الرؤية بجواب الا أجابوا من يناظرهم في مسألة العرش بخير منه ٠
٨٧	وسبب اقرار هـؤلاء بالرؤية ان ابن كـلاب والأشعري كانوا يناظرون الجهمية في اثباتها ٠ لكن سلموا لهم الأصول التي بنوا عليها التجهم ٠
٨٨	فرأى متأخروهم كالجويني ان من لوازمها نفي الاستواء فنفوه ٠
٨٨	وقولهـم بنفي « الجهـة » مـع اثبات « الرؤيـة » كان سبباً للسخرية بهم وظهور تناقضهم ٠
٨٩	الأشعرية عادوا المثبتة ووالوا المعتزلة مع ان أولئك أقرب الى الحق ٠ وقد يوجد نوع من هذا في أهل الاثبات ٠
٩٠	« الخامس عشر » قوله : ان الحنابلة التزموا الأجزاء والأبعاض ان عنى به انهم يطلقون هذا اللفظ فقد غلط عليهم ٠
٩١	لأن لامامهم مـن الكلام في أصـول الدين وتقرير السنة أعظـم مما لغيره لأسباب ٠٠٠
٩١	وأئمة الطوائف ينتسبون اليه في الأصول وان انتسبوا الى غيره في الفروع ٠
٩٢	وقد شبهوه في قيامه بالديـن ومنعه مـن تحريف المبتدعـين بالخلفاء الأربعـة ٠
٩٢	وان عنى بذلك اثباتهم للصفات التي ورد بها الشرع فهو قول السلف والأئمة وأئمة الطوائف والصفاتية ٠
٩٣	مناقشة قوله عن الكرامية : انهم لا يثبتون الا جزاء والابعاض٠ ويقولون انه غير متناهي ولا يقبل القسمة ٠
٩٣	والذي يقال عن الكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم أو يشار اليه ولا ينقسم قال نحوه بعض الطوائف ٠
٩٤	« السادس عشر » ان الرازي وموافقيـه أعظم مخالفـة لبديهة العقل من الكرامية ٠ الواجب على الطائفتين ٠
٩٥	« السابع عشر » أن المنازع يقول : اذا ألزمتمونا أن نجعله كالجوهو الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدوم وهو أشد حقارة ٠
٩٨	« الثامن عشر » انهم يقولون : هذا الجواب مصادرة على المطلوب

رقم الصفحة	الموضوع

رقم الصفحة | الموضـوع

رقم الصفحة	الموضـوع

رقم الصفحة	الموضـوع

رقم الصفحة	الموضوع

رقم الصفحة	الموضوع

رقم الصفحة	الموضـوع

رقم الصفحة	الموضــوع

رقم الصفحة	الموضوع

رقم الصفحة	الموضــوع

رقم الصفحة	الموضـوع

| ٣٩٠ | « ثالثاً » و « رابعاً » منع الانقسام الى الثلاثة ، وليس كانقسام |

رقم الصفحة	الموضــوع

رقم الصفحة	الموضوع

رقم الصفحة	الموضوع

جـــدول الخطـأ والصواب

صفحة	سطر	خطـأ	صواب
٤٢	٦،٧	أن أن يقولوا	أن يقولوا
٤٢	١٢	اذ اذ ذاك	اذ ذاك
٥٨	٧	بحسب	يجب
٧٨	٤	أيسير	أيسر
١٠٣	١٥	ان يشار	ان يشار [اليه]
١٣٠	١٨	أرد	أراد
١٣١	٦	باتصاف	اتصاف
١٤١	١٨	بكل	بطل
٢١٠	٢٢	بمشئته	بمشيئته
٢٢٢	١٥	ويجعل	ويحصل
٢٢٣	٨	الذين	الذي
٢٣٣	١٥	سواء	سواءا
٢١٠	٢٢	بمشئته	بمشيئته
٢٧٨	٢	النقضين	النقيضين
٣٢٣	٣	والنبوة	والبنوة
٣٣٦	٢٠	يتبدى	يبتدي
٣٦٥	١٨	أو لـ غاط	أو غالط
٣٨٢	٧	لزوم	لزم
٣٩٢	٢	يكو	يكون
٤٠٦	٤	ستعملوا	يستعملوا
٤٥٨	١٦	اقرأ	أقرأ
٥٢٦	١٧	الرازي	الدارمي
٥٤٢	٢٠	ومن في الأرض	والأرض
٥٤٩	٢١	خلقم	خلقهم